ISRAEL LIRA

FUNDAMENTOS DEL CRISOLISMO

o de la filosofía, política y economía de un sistema meritocrático, democrático y nacional

EDICIÓN ESPECIAL

LIMA♦PERU
MMXIX

¡Peruanos de todos los rincones de la patria, uníos!



Edición ♦ Julio 2019
Especial
Colectivo de Jóvenes por la Segunda República

NOTA DEL EDITOR

La presente obra de *Fundamentos del Crisolismo de Israel Lira* es una reproducción de *El Libro Dorado del Crisolismo* del mismo autor, inicialmente editado por el Fondo Editorial del Instituto de Investigación para la Paz, Cultura e Integración de América Latina (IIPCIAL), y que se ha visto aumentado con un capítulo adicional sobre economía política.

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
No. 2019-02112

Impreso en la República del Perú

INTRODUCCIÓN

Louis Althusser fue tal vez el último de los epígonos de aquella concepción escolástica de la filosofía, comprendida como *philosophia perennis*, es decir, como una constante repetición o como un retornar en lo mismo, al estilo nietzscheano (Badiou, 2006).

¿Pero qué es esto de lo mismo? ¿Qué es la mismidad de lo mismo, que retorna en el destino ahistórico de la filosofía? Se pregunta Alain Badiou[1] en un breve ensayo. Badiou da algunos alcances interesantes desde la propuesta althussiana, en tanto que para responder a estas interrogantes, necesariamente tenemos que rozar con la esencia misma de la filosofía. Esta esencia de acuerdo a Badiou, y en torno al debate, puede ser entendida desde dos aristas, una que nos remite a la filosofía como un conocimiento reflexivo, como autoconocimiento de la razón[2], en el ámbito teórico, y como conocimiento de los valores que rigen nuestra vida en un ámbito más práctico, el filósofo se manifiesta así en su forma de profesor, tal como lo fueron Kant, Hegel, Husserl, etc.

La otra arista ve a la filosofía no como un conocimiento, ni teorético ni pragmático, en sí mismo, sino como transformación directa de un sujeto. En el sentido de «Sócrates hablando a los jóvenes en las calles de Atenas; como Descartes

---

[1]BADIOU, Alain. (2006). «La filosofía como repetición creativa». En: The Sympton. Online Journal.
[2]RUHLE, Volker. (2010). «Estudio introductorio». En: HEGEL, G.W.F. Tomo I. Editorial Gredos. pp. XI-CXVII.

escribiendo cartas a la princesa Elizabeth; como Jean-Jacques Rousseau escribiendo sus confesiones; o las obras de Sartre…(…) La diferencia es que la filosofía ya no es conocimiento, o conocimiento del conocimiento. Es una acción. Uno podría decir que lo que identifica a la filosofía no son las reglas de un discurso, sino la singularidad del acto»[3]. Althusser, marxista él, aboga por esta visión activa de la filosofía, definiéndola como una lucha política en el campo teorético.

Badiou rescata de estas consideraciones dos cosas fundamentales: 1. El acto filosófico está caracterizado por una distinción clara, entre lo que es conocimiento (*Episteme*) y lo que no lo es (*Opinión o Doxa*). 2. El acto filosófico siempre tiene una dimensión normativa, jerárquica, es decir, p.e, en el marxismo, el materialismo es lo bueno, lo certero, lo objetivo, lo superior, mientras que el idealismo, es lo malo, lo falaz, lo subjetivo, lo inferior.

Estos dos puntos centrales del acto filosófico, son la razón por la que se concibe a la filosofía como «el eterno retorno de lo mismo», ya que esas dos características se consideran como inmutables en el acto filosófico, a través de la historia humana. Ello, acota Badiou, es la razón por la cual se percibe a la filosofía como siempre la misma cosa, ya que cada filósofo, en esencia, siempre busca 1.diferenciar y 2.establecer una nueva jerarquía categorial. Pero todo no acaba aquí.

[3]BADIOU. (2006). Ibid.

Para Althusser, como hemos podido ver, la filosofía es la eterna repetición de lo mismo, sin embargo, a ello Badiou acota, *repetición sí, pero creativa.* Ya que precisamente cuando un filósofo realiza nuevas distinciones, donde otros veían analogías, o realiza nuevas jerarquías donde otros veían subordinaciones, se produce el acto de creación de una nueva entelequia. Un nuevo paradigma surge.

En nuestro particular contexto peruano, surge la necesidad de una repetición creativa, ante el resurgimiento de una vieja dicotomía[4] que ya se tenía por superada y que mengua la unidad del pueblo peruano. Necesaria reiteración del pensamiento peruanista, que disperso, ruega por una unificación y por un recuerdo ante el olvido (no sabemos si causado), de nuestra conciencia cívica y patriótica; y creativa, ya que busca brindar nuevos alcances acorde a la contemporaneidad peruana. Esta problemática denotada, fue el caldo de cultivo que previó el surgimiento del crisolismo en el Perú, que vinculado a la ausente labor de los científicos sociales peruanos, refrenda la imperativa necesidad de una renovación y de una nueva filosofía de la acción, o como diría la filósofa brasileña Flavia Virginia, una metateoría de la presencia[5].

Hoy 2019, la labor del científico social en el Perú, parece, a los ojos de extraños y amigos, ausente. Pero, ¿Qué es un científico social? Sería

---

[4]En alusión al debate entre el indigenismo y el hispanismo sobre la real esencia identitaria de la nación peruana.
[5]VIRGINIA, Flavia. (2017) «The Realm of the Fourth Political Theory: Contributions». En: Geopolitica.ru.

la primera pregunta. Un científico social en opinión de Lechago Buendía[6], es una persona que se destaca en un campo del saber y que participa activamente en la opinión pública con el ánimo de influir en la transformación y progreso de la sociedad que le ha tocado vivir.

Dentro de esta descripción entrarían algunos pensadores peruanos como *Hugo Neira*, historiador y sociólogo, Director del SINAMOS[7] durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1980). *Augusto Salazar Bondy*, ensayista, educador y filósofo, Vicepresidente de la Comisión de la Reforma de la Educación y presidente del Consejo Superior de Educación en el ya citado periodo, así como fundador del *Instituto de Estudios Peruanos* (IEP) junto con *Julio Cotler*, antropólogo, sociólogo y politólogo, quien fuera director del IEP y al cual aunamos a la presente lista. Los mencionados académicos son ejemplos de científicos sociales en todo su significado.

Por lo expuesto, podemos afirmar que no es suficiente estudiar una ciencia social para ya de por si atribuirse el denominativo de científico social. Un científico social no es aquel que solamente ha estudiado una ciencia social, sino que, *habiendo estudiado una, se destaca en la misma por sus contribuciones e investigaciones, participando asimismo en la transformación activa de la sociedad*. Siendo que

---

[6]LECHAGO BUENDÍA, Francisco. (2015). «Un científico social, ¿un intelectual?». En: Diario El País.

[7]Sistema Nacional de Ayuda a la Movilización Social, órgano de concientización, propaganda y movilización política del velasquismo durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas.

entre las actividades académicas básicas que realiza un científico social, se destaca la publicación[8].

La segunda pregunta que ahora nos planteamos es: ¿Y dónde están los científicos sociales en el Perú del siglo XXI? ¿Dónde están aquellos pensadores que buscan influir en la opinión pública y transformar la sociedad de hoy en día en una mejor versión de sí misma?

Lamentablemente esa generación se está replegando en un academicismo exacerbado, bien por la senilidad o la muerte de sus fundadores, sin mayor involucramiento de por medio en la arena política.

El transformar la realidad, no solo contemplar sus equívocos, es la auténtica labor del científico social. Ello aunado a un menor interés de los gobiernos de turno por dar espacios de conexión entre pensadores y población en general, ha menguado por ello el nivel de visibilización de los científicos sociales en el Perú.

Los científicos sociales peruanos por haber reducido su labor al estricto terreno académico, a lo que se aúna el miedo al rechazo social y al ostracismo laboral, que implicaría su participación en proyectos políticos y reformas sociales, ha generado que los partidos políticos estén faltos de doctrina, estrategia y programas

[8]VESSURI, Hebe. (2013). «¿Quién es el científico social en el siglo XXI? Comentarios desde los contextos académicos y aplicados y desde la corriente principal y la periferia». En: Revista Sociológica, año 28, número 79, pp. 201-231.

coherentes. El ocaso de los partidos políticos, refrendamos, esta decantado también por el alejamiento de los pensadores y científicos sociales de los mismos.

En virtud a lo expuesto, y en aras de revertir esta situación, es que se están llevando a cabo investigaciones en los rubros que se tienen por políticamente incorrectos en las ciencias sociales oficiales, como la filosofía política, la metapolítica y la geopolítica, en aras de identificar los auténticos obstáculos que impiden nuestro progreso como nación, brindando así las necesarias herramientas para la institucionalización de un proyecto político. Es el retorno de los científicos sociales a la palestra política, ya que hoy por hoy, alejados de las humanidades, los partidos políticos peruanos, solo son empresas políticas, presas de la corrupción, la improvisación y el clientelismo. Producto de estas investigaciones, es que surge la propuesta de una cuarta teoría política peruana, bajo el nombre de, crisolismo.

Los puntos de partida de las investigaciones que llevaron a la creación del crisolismo, se configuraron en tres:

(i) La superación de las dicotomías identitarias (indigenismo-hispanismo) en pos de una propuesta sincrética (peruanista), que en nuestro contexto, ya contábamos con referentes nacionales, de la mano de pensadores como

Belaunde[9], Wagner De Reyna[10], Vollmar Fuenzalida[11] y Duthurburu[12], cuyas bases se pueden rastrear hasta el ideario del Inca Garcilaso de la Vega[13], de una identidad conformada por los aportes hispanos, europeos e indígenas, a lo que se aúnan ahora los pueblos amazónicos, africanos y asiáticos. Refrendando con ello que la identidad de los pueblos de Iberoamérica, corresponde a un sincretismo cultural que forja una identidad *sui generis*.

---

[9]Con sus obras «Peruanidad» y «La Síntesis Viviente», publicadas en 1942 y 1950 respectivamente. «La peruanidad supera al hispanismo puro y al indigenismo puro... (…). El Perú es una síntesis viviente; síntesis biológica (…), económica (…), política (…), espiritual (…). Los peruanistas somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo» (Belaunde, 1983).

[10]Con su obra «Filosofía en Iberoamérica», publicada en 1949. «Dicho de otro modo: lo indígena es la materia; lo ibero-católico la forma de nuestro occidentalismo criollo» (Wagner De Reyna, 1949, p.78).

[11]Con su obra «La Agonía del Estado Nación: Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo», publicado en 1998.

[12]Con su obra «Tres Ensayos Peruanistas», publicada en 1998.

[13]Con su dedicatoria en sus ya famosos Comentarios Reales: «A los Yndios, Mestizos y Criollos de los Reynos y Provincias del Grande y Riquissimo Ymperio del Perú, el Ynca Garcailaso de la Vega, su hermano, compatriota y paysano, salud y felicidad». Con Garcilaso, nos dice Duthurburu (2003) nace la peruanidad como principio. Garcilaso se sintió español en el Perú, indio en España y, finalmente, un mestizo peruano en el ámbito universal. Pero la visión garcilasista no sería la única, que de acuerdo al filósofo peruano Gustavo Flores Quelopana (2018), se configura como una visión andina de la Peruanidad, de cuño integrador, al respecto: «El pensamiento de los tres principales cronistas de sangre indígena y mestiza durante el siglo XVII puede ser comprendido cabalmente como tres visiones andinas de Peruanidad. Sus escritos condensan su visión para resolver la profunda crisis en que se debate en su momento la civilización andina tras la Conquista Española. La solución de la síntesis completa, mediante el Orbe Indiano con incas y españoles (Garcilaso); la solución de la síntesis parcial con incas e indios pero sin españoles (Santacruz Pachacuti) y la solución más radical de la contradicción sin síntesis, con indios pero sin incas ni españoles (Guamán Poma). Los tres son proyectos monárquicos y teocráticos que se diferencian por su composición étnica y curacal. Quizá la frustración de las tres visiones andinas, que tuvo su último estertor colonial en el siglo dieciocho con la revolución de Túpac Amaru II, ha sido responsable de dejar incólume en el ideario nacional la esperanza de un proyecto político autóctono para la etapa republicana» (p. 5-6)

(ii) La necesidad de una renovación ideológica ante el fracaso de todas las teorías políticas peruanas[14] de mostrarse como alternativas al liberalismo. En el Perú dicha situación, generó un total desinterés por la política, puesto que todas las teorías tuvieron las respectivas oportunidades para plasmar sus idearios en la práctica, pero todas fracasaron en brindar una idea de modernidad, que solo el liberalismo peruano (cuasi mercantilista) pudo reflejar, pero a su vez es este mismo liberalismo el que el peruano promedio aborrece por su esencia economicista, desapegada de las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales[15]. Apegada a una histórica visión sustentada en el PBI[16] y en una actividad productiva principal, la minería, mas no en la diversificación productiva, y en el real aumento de las condiciones sociales y el bienestar general.

(iii) La imperativa exigencia situacional de abogar por una propuesta científica en la construcción de teorías políticas, es decir, de una ideología que se guie bajo presupuestos científicos que viabilicen o den mayor predictibilidad a los programas y a las propuestas políticas. Ya no basta la simple promesa, la fe ciega en que algo ocurrirá o no, sino la efectiva certeza empírica, dado a que el programa político A, está apoyado por las investigaciones y/o trabajos de campo B. Ello ante la actitud de promesas y pragmatismos economicistas de la política peruana en general, totalmente

[14]Aprismo, Anarquismo peruano, Mariateguismo, Urrismo, etc.
[15]BENOIST, Alain. (2002). «Crítica de la ideología liberal».
[16]Producto Bruto Interno.

desideologizada y acientífica, presa fácil de los lobbies económicos. Todo ello tomando como base la invitación del físico y epistemólogo argentino Mario Bunge[17].

Derivado de estos tres puntos, es que comienza el trabajo creativo y deviene la construcción del crisolismo como sistema teorético, y estrictamente derivado del particular contexto de la sociedad peruana.

Sin perjuicio de las opiniones *fukuyamianas* del ocaso de las ideologías y de su reemplazo por lo que el filósofo francés Alain de Benoist llama la *gobernanza*, es decir, la permuta de una visión política por una tecnocracia economicista apolítica; las ideologías políticas están vivas y presentes hoy más que nunca.

Lo que hay de cierto en Fukuyama es que de todas las ideologías políticas, la que se enarbola victoriosa, después de la caída del comunismo, es la democracia liberal[18], siendo por esta razón que se habla de un ocaso, entendido como derrota de los contendientes.

---

[17]«En lenguaje ordinario la expresión ideología científica designa una contradicción tan flagrante como ciencia religiosa o centralismo democrático. Sin embargo, en el parágrafo 2 hemos propuesto un concepto técnico de ideología que no es necesariamente antitético al de ciencia. Por cierto que una ideología religiosa no puede no puede ser científica, aunque sólo sea porque la cosmovisión religiosa incluye entes supernaturales y modos paranormales de conocimiento (tales como la revelación y la comunión mística) inadmisibles en ciencia. En cambio, una ideología sociopolítica puede ser científica». (Bunge,1985:131)

[18]«What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of post-war history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government» (Fukuyama, 1989).

Las grandes potencias emergentes, ante este escenario, han optado precisamente por una renovación ideológica, claro ejemplo de ello lo tenemos en la República Popular China con Xi Jinping, cuyo *Socialismo con peculiaridades Chinas*[19] se aleja de un maoísmo clásico de línea dura, para seguir el rumbo iniciado por Den Xiaoping[20], con resultados efectivos. El mismo camino lo siguió Corea del Sur en los 70's, cuya historia de partidos conservadores desde Justicia Democrática hasta el Partido Saenuri, tuvieron que apostar por una visión renovada, luego de la guerra que dividió a la nación, y cuya experiencia de Chaeboles[21] está lejos de un capitalismo liberal y más cerca de uno dirigista. Igual es el caso de Singapur con el liderazgo de Lee Kuan Yew y con

---

[19]«El sistema del socialismo con peculiaridades chinas insiste en combinar orgánicamente sistemas concretos, tales como el sistema político fundamental y los sistemas políticos básicos con el sistema económico básico, así como los regímenes y mecanismos de diversas áreas. Persiste en combinar orgánicamente el sistema democrático de nivel estatal y el sistema democrático de base. Persiste en combinar orgánicamente la dirección del Partido con la máxima de que el pueblo sea el dueño de su propio destino y del gobierno del país a la luz de la ley, lo cual concuerda con la situación nacional de nuestra nación» (XI JINPING, 2014:11). Por sistema político fundamental se entiende al sistema de asambleas populares, mientras que por sistema político básico al de cooperación entre partidos y de consulta. En torno al sistema económico básico se entiende al sistema que tiene la propiedad pública como sujeto y el desarrollo conjunto de las economías de propiedades múltiples. La renovación del socialismo en china se enfrenta a lo que ellos llaman las cuatro pruebas de la posmodernidad china: la prueba de la gobernación, la prueba de la reforma y apertura, la prueba de la economía de mercado y la prueba del ambiente externo.

[20]La teoría Den Xiaoping se centra principalmente sobre tres conceptos, el de reforma, apertura y primacía de la realidad, seguido de una redefinición de la categoría de socialismo que permita responder a la pregunta de cómo construir el socialismo en un país, hasta hace varias décadas, atrasado económica y culturalmente y que precisamente dio el gran salto adelante a partir de las atingencias de Den Xiaping bajo las 4 modernizaciones: Agricultura, Industria, Defensa Nacional, Ciencia y Tecnología.

[21]Grandes conglomerados de empresas auspiciados por el Estado Sur-Coreano durante la presidencia de Park Chung-hee. Entre las más importantes en la actualidad tenemos a Samsung, Hyundai y LG.

el Partido Acción Popular que desde la independencia ha regido al país, pasando de pantanos a rascacielos bajo la bandera del llamado *Capitalismo con Valores Asiáticos*. Similar es el caso de Vietnam, lo que fue el *Socialismo Árabe* de Nasser[22] o la misma Siria de Bashar al Ássad. Pero, ¿Qué es una ideología? y finalmente, ¿Cuál es su utilidad en el mundo contemporáneo? Trataremos de responder estas interrogantes de forma muy breve.

Una ideología, es lo que el filósofo y sociólogo alemán Dilthey llamaba una *Weltanschauung* o visión del mundo, y en sí lo que Chatelet[23] define como un sistema más o menos coherente de imágenes, ideas, principios éticos,

---

[22] «El comunismo trata de resolver la lucha de clases estableciendo la dictadura del proletariado, mientras el socialismo árabe busca eliminar las diferencias de clases; el comunismo considera automáticamente a todos los propietarios explotadores. Sin embargo, el socialismo árabe diferencia entre propietarios que explotan y los que se basan en la justicia y el trabajo; el comunismo confisca los bienes, y el socialismo árabe expropia con indemnización; en una sociedad comunista el Estado es el único propietario y el individuo es un instrumento del Estado que recibe sólo aquello que es una necesidad básica, mientras que en el socialismo árabe el individuo es la piedra fundacional de la sociedad y el Estado es un instrumento del pueblo que garantiza la justicia social y la seguridad. Los comunistas siguen los preceptos de Karl Marx al pie de la letra, y si alguien se diferencia de ellos, como en el caso de Tito, es considerado un rebelde. El socialismo árabe siente que puede aprender de todo el pensamiento humano y, sobre todo, incluye su propio patrimonio, condiciones y circunstancias; el comunismo limita su acción al partido comunista, mientras que el socialismo árabe declara que todos los sectores de la nación participarán en la actividad política y gubernamental. En el comunismo la vía hacia la democracia sólo es reconocida a través de la dictadura del partido comunista, sin embargo en el socialismo árabe la Unión Nacional es el marco de la actividad política en el que todos los sectores de la sociedad participan y en el que los principios democráticos encuentran una aplicación más amplia». Extracto de: Nosotros y el Comunismo. Al-Ahram, 4 de agosto de 1961.Gamal Abdel Nasser.

[23]CHATELET, Francois, MAIRET, Gerard. (2008). «Historia de las ideologías: de los faraones a mao». Editorial Akal Universitaria.

representaciones globales etc., y que Bunge[24] resume como un *sistema de creencias, en particular de juicios de valor y declaraciones de objetivos.*

Finalmente, la utilidad de la «ideología» y en este caso «sociopolítica», se responde con hechos concretos, casos como los de China, Corea del Sur, Singapur y Vietnam, son la clara muestra de la necesidad de las ideologías en la contemporaneidad. Si no hay una visión del mundo, si no hay una visión prospectiva, si no hay una filosofía como país, si no hay una visión a futuro de como el país se ve a sí mismo en el tiempo, no hay forma de que haya progreso. El Perú no cuenta con una ideología contemporánea, es por esta razón que se encuentra estancado, ya que ningún gobierno tiene o ha tenido un norte claro, y ello es precisamente lo que brinda la ideología, *un norte*.

Por estas razones, se reafirma la relevancia de la propuesta crisolista que aquí se plasma de manera resumida y en sus puntos neurálgicos, que como el lector ya podrá inferir y en las líneas de lo ya expuesto, no es más que el desarrollo de una nueva *weltanschauung* para el Perú.

---

[24]BUNGE, Mario. (1985). Ibid.

SOBRE EL ALTO NACIONAL * **

SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL ALTO NACIONAL COMO INICIATIVA PAULATINA DE UNA SUPERACIÓN DE LA DICOTOMÍA IZQUIERDA-DERECHA

(*Abril 2018*)

Una de las preguntas neurálgicas que muchos interesados en el surgimiento del Crisolismo[1] dentro de la órbita de la Cuarta Teoría Política[2], han efectuado, es aquella relativa a la posición de esta teoría dentro del espectro político tradicional lineal o la llamada díada Izquierda-Derecha. ¿Es el crisolismo de izquierda? ¿Es el crisolismo de derecha? o ¿Es acaso de centro? Pues bien, la respuesta es muy sencilla, y a la vez que traerá consigo la formulación de posibles categorías para denominar un nuevo fenómeno en la política como lo es la cuarta posición, que en realidad es la Primera (de la contemporaneidad), para con ello evitar pensar que puede haber una quinta o sexta posición.

---

* Consideramos que la dicotomía izquierda-derecha aún está en proceso de superarse, no es algo finiquitado, sin embargo, los acontecimientos de la política internacional contemporánea, reflejan que este proceso ha iniciado, en tanto cada vez mayor son los casos en los que una izquierda nacionalista tiene más en común con la derecha no-liberal, al momento de una protesta popular, teniendo como puntos de contacto el patriotismo y la pertenencia a la pequeña burguesía con conciencia proletaria, haciendo especial énfasis en el fenómeno de los Chalecos Amarillos en Francia. Siendo que se avizora una nueva dicotomía que enfrenta dos categorías, patriotismo y globalismo.

** Columna de Opinión publicada el 30 de abril de 2018 en el Diario La Verdad.

La primera respuesta que siempre dábamos ante tal interrogante, es que el crisolismo como teoría política peruana contemporánea, busca alejarse de las viejas categorías de izquierdas[3] y derechas[4], en tanto considera a las ideologías políticas a ellas vinculadas como caducas al contexto actual, así como portadoras de unos valores ajenos a las exigencias ontológicas del hombre, haciendo específica alusión al liberalismo, y aunándonos a la crítica efectuada a este último por Alain De Benoist[5].

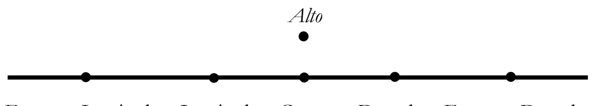
Sin embargo, nos dimos cuenta que ello no era suficiente, y que era necesaria la creación de una categoría novísima, para la comprensión cabal de la postura crisolista dentro de un espectro político de acción.

El crisolismo concuerda con muchos aspectos tanto de la izquierda, como de la derecha política (no-liberal), pero rechaza tanto sus equívocos, como sus versiones extremistas, a su vez que considera que el centro no es una posición en sí misma, sino que comparte la opinión de Maurice Duverger[6], en tanto lo concibe como un punto geométrico, en donde confluyen las posiciones moderadas, es decir que, el centro, según sea el caso, es una posición moderada de derecha (centro-derecha) o de izquierda (centro-izquierda), aunque muchos hablan de la construcción de una tercera vía o social liberalismo o liberalismo social (centro-centro) que sería la ideología del centrismo, pero ello solo en el plano teorético.

Sin perjuicio de lo mencionado, hay un aspecto esencial del centrismo, que nos sirve para la profundización de una nueva categoría dentro del espectro político, y esta es la tendencia a la armonía y la objetividad: «…se es centrista porque se considera que las dos posiciones que se oponen entre sí presentan elementos positivos tan fuertes que justifican una síntesis o una mediación, o porque se considera que ambos contendientes están equivocados, en cuyo caso el camino correcto consiste en situarse en el centro, es decir, por encima de las partes»[7].

Gráfico 1

Espectro Político Tradicional de Eje Lineal Horizontal



Como se puede apreciar en la gráfica, lo «Alto» se encuentra en un eje vertical, por encima de la línea horizontal del espectro político, como manifestación de un ideal humano de superación y evolución.

El crisolismo ciertamente tiene ese espíritu, por lo que guarda relación con el centrismo en ese aspecto, pero está indudablemente en contra de este, en tanto que en la práctica su base 1. es la diada izquierda-derecha que se busca superar, y 2. una tendencia a no tener una postura claramente definida, por ello, el crisolismo, que sí es una postura ideológica, refrenda la frase de la cuarta teoría política de Dugin[8]: «más allá de la izquierda y la derecha, pero contra el centro».

Siendo así que surge la categoría en la que se encuentra el crisolismo, lo «Alto», no en el sentido atribuido por Pierre Ostiguy[9] o Gianlucca Iannone[10], sino entendido como «por encima de la izquierda y la derecha, pero que parte del único aspecto positivo y rescatable del centro», en referencia a esa tendencia de síntesis[25], pero destinada a la superación, a una definitiva evolución[11].

N O T A S

[1]Neologismo creado para efectos de designar a esta nueva teoría política de la contemporaneidad peruana, que hace alusión al Perú como un crisol de varios pueblos, ideas y tradiciones, que con lo mejor de sus particularidades enriquecen y contribuyen a la construcción de la peruanidad.

[2]«solo hay una solución: rechazar las teorías políticas clásicas, tanto las derrotadas como las triunfantes, demostrar imaginación, comprender las realidades del nuevo mundo global, descifrar correctamente los desafíos del mundo postmoderno y crear algo nuevo, más allá de las batallas políticas de los siglos XIX y XX. Este enfoque es una invitación a desarrollar una Cuarta Teoría Política más allá del comunismo, del fascismo y del liberalismo» (Dugin, 2013, p.24). A lo que nosotros aunamos, desde nuestro particular contexto peruano, la premisa de más allá del indigenismo y el hispanismo.

---

[25] ¿La Cuarta Teoría Política (y en ello, el Crisolismo como doctrina peruana inspirada en esta), es un ejercicio de hipocresía ideológica? ¿Un eclecticismo?

Respuesta: «Todas las teorías políticas en su génesis son culpables del pecado del eclecticismo: Marx, por ejemplo, se basó en la economía política de Adam Smith (teoría del valor-trabajo), el materialismo de Ludwig Feuerbach y la dialéctica de Georg WF. Hegel, un idealista (en términos filosóficos). Los fascistas se basaban en el socialista Sorel, el pensamiento marxista y el sindicalismo, etc» — vía Nova Resistência - Brasil.

[3]En torno al socialismo marxista clásico, nos adscribimos a la tesis de Therborn y Bunge. Al respecto y como sigue: «El triángulo del marxismo clásico –el de la política, la ciencia social y la filosofía– se ha roto y es poco probable que vuelva a su condición original» (Therborn, 2008, p. 194-196). Por otro lado, «Marx y Engels intentaron elaborar una ideología científica, a la que llamaron socialismo científico. Pero solo llegaron a mitad de camino porque conservaron la dialéctica y gran parte del globalismo (holismo) que heredaron de Hegel, y porque se aislaron de la ´ciencia burguesa´ de su tiempo. Para peor, casi todos sus discípulos contribuyeron a momificar ese embrión de ideología científica. Al obrar de esta manera dogmática frustraron el intento de fusionar una ideología con la ciencia» (Bunge, 1985, p.132-133). De igual forma compartimos las opiniones de Henry (1976), Sartre (1960), Gustavo Bueno (1972), Lukács (1970) y Kolakowski (1976). Sin perjuicio de ello, nada nos inhibe de rescatar del análisis marxista sus aspectos objetivos, de la misma forma que, p.e realiza el materialismo filosófico de G.Bueno.

[4]En torno al Fascismo, que en la teoría intentó enarbolarse como aquella propuesta que superara el comunismo y el liberalismo, la izquierda y la derecha liberal y conservadora, pero que en la praxis terminó por reafirmase como una derecha no-liberal, nos aunamos a la crítica efectuada por José Alsina Calves (2014) que profundizando a Dugin menciona lo siguiente:

«La tercera teoría política que aparece en la modernidad es el fascismo. Pero aquí vale la pena detenernos y hacer unas precisiones a la tesis de Dugin. Recordemos que este definía a una teoría política por su sujeto: para el liberalismo el sujeto político es el individuo y para el marxismo es la clase social. En su intento de definición genérica del fascismo Dugin tiene que reconocer una dualidad de sujetos políticos: la raza en el nacional-socialismo alemán y el Estado en el fascismo italiano. Esta reconocida dualidad de sujetos políticos hace sospechar que estamos ante dos fenómenos distintos.

En realidad cuando hablamos del fenómeno fascista nos estamos refiriendo a una realidad plural, con una evidente pluralidad de sujetos. Algunas manifestaciones del fascismo (como la Guardia de Hierro Rumana o la Falange Española) estuvieron absolutamente impregnadas de espíritu religioso-católico, mientras que otras fueron absolutamente laicas y seculares. Algunos regímenes calificados de "fascistas", como el de Franco en España, el de Oliveira Salazar en Portugal o el de Dollfus en Austria fueron en realidad dictaduras impregnadas de espíritu contrarrevolucionario, ideología por cierto a la que Dugin nunca se refiere, quizás porque no la considera propia de la modernidad, sino vestigio del antiguo régimen.

Algunos estudiosos del fenómeno fascista, como Sternhell, han intentado buscar un denominador común de todas estas tendencias, y han situado en Francia el origen de la ideología fascista, como una síntesis del monarquismo católico de Charles Maurras y sus seguidores y el sindicalismo revolucionario de Sorel. Pero esta síntesis sigue dejando fuera al nacional-socialismo alemán, centrado en la doctrina de la raza.

Para Dugin el fenómeno fascista forma parte de la modernidad. Su principal batería de argumentos se centra, con razón, en el nacional-socialismo alemán. Estamos totalmente de acuerdo en que el racismo, que caracteriza a esta ideología, es un fenómeno esencialmente moderno. A nuestro entender el racismo tiene dos raíces ideológicas, ambas esencialmente modernas: la teoría calvinista de la predestinación, y una interpretación del darwinismo, de la mano de Spencer y de Haeckel (el darwinismo social) que nunca fue admitida por el propio Darwin.

Para determinadas sectas protestantes cuando un ser humano viene al mundo ya está predeterminado por Dios si va a salvarse o a condenarse. Las buenas obras y el éxito profesional y en los negocios no son méritos, sino señales de que uno pertenece a los "elegidos". Max Weber ya señaló en su momento la influencia de esta ideología en el capitalismo naciente. Pasar de la categoría de "individuos" elegidos a la de "pueblos" elegidos es fácil. El mismo fenómeno se da en el judaísmo con su teoría de "pueblo elegido por Dios". Es significativo que en los pueblos de tradición católica raramente se han dado manifestaciones de racismo (que no hay que confundir con la xenofobia).

La otra gran fuente ideológica del racismo es el darwinismo social, desarrollado por el filósofo ingles Herbert Spencer y el biólogo y filósofo alemán Ernst Haeckel. El darwinismo social (que nunca fue aceptado por Darwin) traslada los conceptos biológicos de selección natural y supervivencia del más apto a la vida social. La lucha de todos contra todos tuvo en un principio carácter de enfrentamiento físico, trasladándose después al terreno económico. Los más "aptos" sobreviven y se apropian de todo. Cualquier intento por parte del Estado o de la sociedad de apoyar a los "débiles", a los derrotados por la lucha social, va en contra del progreso y solo hace que cultivar vicio y pereza.

Cuando el darwinismo social se traslada de los individuos a los pueblos aparece el racismo. Obsérvese que los mitos racistas están impregnados de mitos modernos ¿Por qué cree el racista que la raza blanca (léase alemana, inglesa etc.) es superior? Pues porque ha avanzado mucho más en el camino de la modernización, frente a otros pueblos "atrasados", porque ha desarrollado la técnica, la industria, el capitalismo. Porque han destruido sus propias

tradiciones y olvidado sus raíces, decimos nosotros. Aquí la “superioridad” de la civilización occidental.

El racismo vinculado al darwinismo social y a la teoría calvinista de la predestinación son los nexos de unión entre liberalismo y nacional-socialismo, que confieren a esta ideología una indudable patina de modernidad, dando así la razón a Dugin. La cuestión es más problemática cuando nos referimos a otras formas de fascismo. En el fascismo italiano hay una mezcla algo confusa de elementos modernos y “tradicionales”. El culto a las máquinas y a la velocidad, procedentes del “futurismo”, así como el nacionalismo, que algunos autores relacionan con el jacobinismo de la Revolución Francesa, serían elementos modernos. Pero el culto al mito del Imperio, opuesto a la idea moderna de Estado-nación sería un elemento tradicional presente en el fascismo.

En otros movimientos fascistas, como Falange Española o la Guardia de Hierro Rumana el elemento tradicional se hace presente en forma de una importante visión religioso-católica que impregna completamente estas ideologías.
Hay finalmente un conjunto confuso de corrientes, que Dugin llama de la “tercera vía” que, aunque relacionadas con el fascismo, refuerzan de forma notable su rechazo global a la modernidad. Aquí estaría el nacional-bolchevismo, el socialismo de Strasser, o ciertos autores de la revolución conservadora.

Al margen de estas matizaciones Dugin sostiene que tanto el fascismo como el comunismo se enfrentaron al liberalismo no por ir en contra de la modernidad, sino por presentar un programa de modernidad alternativa. El fascismo fue derrotado en el plano militar (con la colaboración comunista) y se convirtió en la “bestia negra” de la modernidad, en una auténtica encarnación diabólica del mal. El comunismo fue derrotado en el plano económico, y, tras el hundimiento de la URSS se convirtió en una antigualla que ni la misma izquierda se atreve a reivindicar.

Comunismo y fascismo fueron, pues, dos ideologías que participaron de la modernidad, pero fueron derrotadas por el liberalismo, porque este representa, mejor que nadie, los ideales de la modernidad.

Cuando el liberalismo se encuentra sin oponentes comienza una nueva era. La era de la globalización, de la muerte de la política, de la conversión del liberalismo en neoliberalismo: hemos entrado en la posmodernidad» (p.7-10).

Sin perjuicio de lo mencionado, el crisolismo, como proyecto de cuarta teoría política peruana, implica *per se*, enarbolarse como una teoría crítica de las teorías políticas (liberalismo, comunismo,

fascismo) e identitarias (hispanismo, indigenismo) de la modernidad. En aras de rescatar sus éxitos y rechazar sus errores históricos, para concebir una necesaria superación ante un escenario político, cultural y geopolítico distinto a los contextos que determinaron el surgimiento de estas y que las inhiben por ello de reflejar la contemporaneidad y de responder a esta de forma óptima, en la solución de problemas y en la explicación y correcto entendimiento de fenómenos tales como la globalización, la geopolítica y la formación y el afianzamiento de identidades.

[5]BENOIST, Alain (2002). «Critique de l'idéologie libérale», Lausanne, Suisse: L'Age d'Homme. Al respecto: «Pero el liberalismo no es sólo eso. Históricamente, consiste sobre todo, como ha observado Thierry Maulnier, en una "reivindicación de la libertad para las nuevas formas de poder que nacen frente al Estado y para quienes las manejan" [La Societé nationale et la lutte des classes, en *Les cahiers de combat*, 1937]. En otros términos, el liberalismo es la doctrina por la que la función económica se emancipó de la tutela de lo político y justificó esa emancipación. Frente al Estado, el liberalismo se manifiesta en una doble forma. De una parte, hace de él una crítica violenta, glosa su "ineficacia" y denuncia los "peligros del poder". De otra, y en una segunda etapa, se esfuerza por hacerla bascular hacia la esfera económica, a fin de despolitizarlo e invertir la antigua jerarquía de las funciones. A medida que va desarrollándose, la casta económica atrae a sí la sustancia del Estado, subordinando poco a poco la decisión política a los imperativos económicos. (…). De hecho, una de las principales características de la economía liberal es su indiferencia y su irresponsabilidad frente a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales. La venta al extranjero de las riquezas artísticas nacionales, la interpretación de la "utilidad" en términos de rentabilidad comercial a corto plazo, la dispersión de las poblaciones y la organización sistemática de las migraciones, la cesión a sociedades "multinacionales" de la propiedad o la gestión de sectores enteros de la economía y la tecnología nacionales, la libre difusión de modos culturales exóticos, la sumisión de los media a maneras de concebir y de hablar ligados al desarrollo de las superpotencias políticas o ideológicas del momento, etc, son características de las sociedades occidentales actuales que constituyen la derivación lógica de la aplicación de los principales postulados de la doctrina liberal. El arraigo, que exige cierta continuidad cultural y una relativa estabilidad en las condiciones de vida, no puede menos que chocar con el *leitmotiv* del nomadismo permisivo resumido en el principio liberal *laisser faire, laisser passer*. Tales son las bases del "error liberal"».

[6]DUVERGER, Maurice. (1957). «Los Partidos Políticos». Fondo de Cultura Económica.

[7]BOBBIO, Norberto. (1982). «Diccionario de Política». Siglo XXI de España Editores.

[8]DUGIN, Alexander. (2013). «La Cuarta Teoría Política». Ediciones Nueva República.

[9]OSTIGUY, Pierre. (1997). «Peronismo y antiperonismo: Bases socioculturales de la identidad política en la Argentina». En: Revista de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Septiembre, pp. 133-215.

[10]IANNONE, Gianlucca. (2010). «Entrevista». En: *Fuori dal Cerchio*, de Nicola Antolini.

[11]Nuestra tesis es similar a la sostenida por el político británico Sir Oswald Mosley: «También puede parecer una paradoja reclamar ser del centro cuando mis programas políticos pueden parecer a veces estar a la izquierda de la izquierda y otra veces a la derecha de la derecha. Es un centro incómodo, porque es en esencia dinámico y no estático, pero el punto de equilibrio, en esa fluida y progresiva política, es indudablemente el centro. Para salir airosamente de la continua crisis de nuestro tiempo, es necesario formar un centro con lo mejor de la nación, procedente de izquierda y derecha, decidido a la acción política por la supervivencia y la grandeza del país. La aparente paradoja se produce porque el programa estaba pensado entonces para llamar a la acción a toda la nación. Mi arriesgada combinación de «socialismo» e «idea de imperio» en las elecciones de 1918, fue la primera y cruda expresión de esta síntesis política, y esto ha continuado hasta el presente, no ya en términos de síntesis, sino también de nuevas creaciones en los más amplios campos y con visión de futuro. (...) Mi posición empezaba a adoptar ya alguna forma con la teoría política de que no puede haber orden ni estabilidad sin progreso, ni progreso sin orden y estabilidad. Una síntesis de la izquierda y la derecha era una necesidad práctica de la vida política» (Mosley,1973:68).

SOBRE EL CRISOLISMO *

SOBRE LOS PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA CUARTA TEORÍA POLÍTICA PERUANA

(*Septiembre 2017*)

Ciertamente el *Crisolismo*, como doctrina filosófico-política, aun es un proyecto en construcción, tanto en el aspecto teórico como práctico. Sin perjuicio de ello, es la muestra fidedigna de la evolución de «una retórica y una práctica latente en la sociedad peruana contemporánea, que va más allá del liberalismo, el comunismo y el fascismo»[1].

Es por ello que es preciso, y para continuar con esa evolución esbozada en un primer[2] y segundo[3] ensayo, dejar en claro ciertos puntos que se convierten en los pilares teoréticos de esta doctrina política. Pilares que son necesarios respetar dentro de los cánones epistemológicos ya alcanzados, en tanto que el alejamiento de los mismos o la realización de una labor hermenéutica forzada puede devenir en una tergiversación o en un ensalzamiento de conceptos que el crisolismo no busca reivindicar.

El crisolismo es ante todo una doctrina de superación, dialéctica[4] en toda su estructura. De dicho enfoque emanan sus principales vértices, que son a saber, los siguientes:

---

* Artículo publicado el 06 de septiembre de 2017 en el Repositorio Científico «Academia».

I. Neoestructuralismo[5].- El crisolismo considera a la realidad humana como un sistema de relaciones intersubjetivas, fuente creadora de estructuras y superestructuras, interconectadas de tal manera que la particularidad de un hecho o fenómeno afecta al universo de posibilidades, sin embargo, el ser humano no se pierde en la estructura, sino que es el elemento neurálgico de la misma. Es por ello que nada puede ser visto de una forma aislada sino siempre en su relación con el conjunto, pero ello no necesariamente menoscaba la trascendencia de un sujeto, hecho o fenómeno como ente aislado, sino que enriquece la investigación en tanto genera un escenario propicio para el más objetivo contraste, ya que particularidad y universalidad son consideradas.

II. Epistemología política.- La política no es más promesa debida o un mero sistema de creencias, en particular de juicios de valor y declaraciones de objetivos, sino el ejercicio del poder para la ejecución de un fin trascendental que tiene como principales herramientas a las ciencias (naturales y sociales), como a las humanidades, para generar una mayor predictibilidad y sustentabilidad de las propuestas políticas en el tiempo.

III. Nacionalismo integral.- El crisolismo, y partiendo de este enfoque neoestructuralista, considera que *el nacionalismo* como concepción pura, es decir, solo bajo la interrelación de conceptos que confluyen en su surgimiento, *es la*

exaltación sana de la nación, la patria y el Estado, en aras de lograr una Unidad, férrea y monolítica.

Este concepto puro fluye de todas las experiencias pragmáticas del nacionalismo histórico (liberalismo, comunismo[6] y fascismo), en tanto se reconoce que el Nacionalismo es un fenómeno universal, común a todos los pueblos y transversal a las ideologías políticas[7]. Es por ello que es el principal enemigo de la globalización[8]. Ante la homogeneidad totalizante y unipolar, representa particularidades diferenciantes y multipolares.

Asimismo, partiendo de este concepto puro, genérico, universal, se plantea un concepto específico, particular, para el caso peruano. Se habla de un *nacionalismo peruano*, como *exaltación sana de una nación peruana, de una patria peruana y de un Nuevo Estado peruano*. Una nación y una patria peruana, con base en el reconocimiento del sincretismo cultural y racial, y un Nuevo Estado peruano como manifestación de esta voluntad sincrética, que auténticamente manifiesta la voluntad de un *volkgeist* peruano.

Por lo expuesto, queda claro que el nuevo nacionalismo contemporáneo, ya no es de ninguna forma aquel que se confunde con la xenofobia, el chauvinismo y el jingoismo, sino por el contrario, un nacionalismo sano, integrador, que reconoce que el amor a la patria y la valoración sana de la identidad nacional es compartida por todas las naciones del mundo y la base de un auténtico Internacionalismo. Este

nacionalismo peruano se sustenta en un concepto de nación monolítica, en donde todas las etnias y pueblos del Perú se unen bajo un objetivo común, la construcción y el engrandecimiento de la Peruanidad.

IV. Democracia meritocrática.- El crisolismo no es partidario de la dictadura, sino tan solo como medida de excepción, pero en el cauce normal de acontecimientos políticos, vela por el ejercicio de una auténtica y real democracia, que plasme esa voluntad nacional, siendo que el medio para ello es, a consideración de la *teoría crisolista del gobierno*, la meritocrácia para la elección de cargos públicos, que asegure un filtro mínimo de idoneidad para el ejercicio político, y que coadyuve a contrarrestar la improvisación.

La nueva democracia contemporánea ya no será liberal (la que solo permite la participación a través de un sistema de partidos y que ha generado que los intereses de éstos se enquisten y se cartelicen de espaldas a la sociedad, aunado a la ausencia de filtros mínimos para el ejercicio político sin los cuales no se puede garantizar la presencia de personas integras en la política) sino iliberal, una forma de gobierno sustentada en el ejercicio de la soberanía popular a través de varios órganos de participación –no solo Partidos Políticos (sino también Colegios de Profesionales, Universidades, Sindicatos, etc.)– que se eligen por votación, con requisitos meritocráticos mínimos para el ejercicio de cargos públicos. Esto, para el contexto peruano,

sera la base, la etapa de transición que nos conducirá a la *laocracia* (el poder del pueblo por oposición a la democracia liberal, el gobierno de los lobbies), el Estado como instrumento del pueblo.

V. Ontología peruanista.- El crisolismo considera al igual que muchos teóricos de la posmodernidad (Benoist, 2002; Dugin, 2013), que refrendan a su vez las consideraciones heideggerianas[9], que la humanidad atraviesa un momento antropológico sin precedentes, que se caracteriza por un olvido progresivo del Ser, entendido como Ser-Ahí o *Vorhandenheit*, es decir, lo que hace que algo Sea en tanto que Es en un espacio temporal determinado o determinable. Es decir, que Es algo, que tiene una identidad, unos valores, unas virtudes, un paradigma, un ideal, etc, manifestado así como Dasein.

El Dasein es todo lo que el hombre es, sus ideas, su conocimiento y sabiduría, por ende, Dasein auténtico *–eigene–*, sin embargo, la categoría de la propia justificación del Ser, en toda su plenitud, se pierde progresivamente en la posmodernidad, y es reemplazado por un *Dasein inauténtico –uneigene–*, que para el escenario internacional se configura en *la idea de la globalización* como máquina de homogenización de identidades que augura el posindividuo, desarraigado, desvinculado, no sujeto a ninguna nación, ni a ninguna idea en particular, ni a ninguna idea trascendente, sin valores, sin

virtudes, y hasta sin género, solo bajo la dirección del mercado y la visión del consumismo.

Extrapolando esto a nuestro particular escenario peruano, nuestro Dasein inauténtico se configura en la *Marca Perú*, como el intento de un Estado posliberal de reducir lo que es Ser Peruano, a un aspecto netamente económico y consumista (gastronomía, turismo y fútbol), mientras que nuestro Dasein auténtico, o eigene, se configura en el ideal de la *peruanidad*, entendiendo a la peruanidad como todo aquello que hace que el peruano se autoperciba como tal, tradiciones, costumbres, ideas, valores y cultura. Que parten de nuestras dos civilizaciones principales, la andino-amazónica, y la hispánico-europea. Es por ello que de acuerdo a esta ontología peruanista, habrían peruanos que serían más conscientes que otros, como veremos más adelante, respecto del hecho de sentirse y ser tales: proto-peruanos, pre-peruanos y peruanos. Sin perjuicio de lo expuesto, este dasein inauténtico está creando a los no-peruanos, aquellos que desearían haber nacido en otro país, o les resulta indiferente haber nacido aquí o en cualquier otro lugar. A todo ello se antepone el *Ereignis* o evento, que no es sino el retorno triunfal del Ser, del Dasein auténtico, de la Peruanidad.

VI. Arqueofuturismo.- La paradoja del hombre posmoderno está en encontrar un equilibrio entre la idea de progreso y lo tradicional. Mostrar una visión realista frente a la tecnología sin que ello signifique optar por

posturas tecnofóbicas (tradicionalismo y conservadurismo clásicos) y como mucho menos tecnofílicas acríticas (tecnicismo y transhumanismo).

Para nosotros el ideal de progreso debe ser integral. Esta postura equilibrada, consideramos, es representada por el arqueofuturismo.

En términos generales, la idea moderna de progreso fue conceptualizada como «perfectibilidad indefinida del género humano»[10], que no admite ninguna regresión total (*nicht mehr gänzlich rückgängig*, Kant, 1798) y en cierta manera, esa es la idea de progreso que aún pervive bajo una de sus formas: la globalización. Sin embargo, la historia tal como refrendaron Tönnies, Weber y Durkheim, refrenda el hecho que la idea de progreso concebida de esa forma, esta desconectada de la realidad, en tanto no abarca otra idea, la de regresión, precisamente, que es una etapa consustancial en el proceso de evolución humana; resulta todavía más irónico que la historia de la ciencia fuese a destruir la imagen lineal del progreso científico[11].

La idea de avance indefinido se quiebra frente a la visión de un tiempo cíclico, sostenida por pensadores como Spengler[12], Toynbee[13], y particularmente por el enfoque científico-formal de Delefou[14] y su matemática de la historia, que es un enfoque más realista frente al idealismo del avance indefinido, remanente del hegelianismo, de la unidad entre sujeto y objeto en el absoluto, de la cual Marx no pudo desembarazarse.

Visto lo expuesto, ¿Qué es el arqueofuturismo? Como decíamos, es una postura equilibrada, que integra dialécticamente dos categorías: arcaísmo y futurismo. Es una teoría crítica de la modernidad, pero también de la tradición, que parte de la siguiente tesis: «La disputa entre "tradicionalistas" y "modernistas" es ya estéril. Las tradiciones deben ser expurgadas. Pues muchas de ellas son portadoras de unos virus que ahora están explotando. En cuanto a la modernidad, no tiene ningún futuro. (…) Es el modernismo el que es un pasadismo. No se tiene que volver al "tradicionalismo" clásico, impregnado de folklorismo y soñador de una vuelta al pasado. La modernidad ya es obsoleta. El futuro tiene que ser "arcaico", es decir ni moderno ni pasadista»[15].

Por arcaísmo Guillaume Faye no entiende una regresión al pasado, sino al aprecio de los valores que significaron el impulso fundante de la civilización. Asimismo, por futurismo, entiende el rechazo a la modernidad actual, a través del espíritu de aventura que modifica la realidad circundante ya sea a través de proyectos políticos o de la tecnociencia. La idea de progreso en el arqueofuturismo se configura en extender el ser hacia un ideal sin dejar de mirar el punto de partida, y en la práctica implica integrar una visión épica al desarrollo tecnológico y científico. Dentro de esta visión bien podrían encajar personalidades como Leonardo Da Vinci, Isaac Newton, Nikola Tesla y los contemporáneos que siguen sus legados, y en nuestro terreno a nacionales como Pedro Paulet, pionero de la

astronáutica; no es la misantropía oculta en el transhumanismo, alimentado por la idea de progreso indefinido, que odia al ser humano común, preso de sus debilidades biológicas, sino, la reafirmación de un auténtico amor a la potencialidad originaria humana como tal, en tanto se es consciente que, la idea de progreso moderna, como denunciaba Rousseau[16], genera seres materialmente ricos y técnicamente poderosos, pero moralmente deleznables.

Por estos seis puntos, el crisolismo no puede ser limitado a una visión liberal, neoliberal o posliberal, ni socialista, ni comunista, ni fascista; porque el crisolismo rescata las experiencias históricas de cada teoría, rechaza sus equívocos, se queda con sus aciertos, y crea su propio camino, acorde a los nuevos tiempos y exigencias del pueblo peruano·

El crisolismo, de otro lado, es peruanista, auténticamente nacionalista, auténticamente democrático, y la base de una cuarta teoría política peruana y sudamericana, como iniciativa de superación de izquierdas, ultraizquierdas, centros, derechas y ultraderechas.

El crisolismo es una teoría política de la sociedad peruana contemporánea, es por ello que no puede, ni debe, ni deberá reivindicar ningún proyecto político y/o gobierno del pasado, porque es una doctrina del ahora. Pero al ser una doctrina del ahora, y al configurarse como una contemporaneidad alternativa, tampoco deberá ceñirse a la reacción de los movimientos que

también reivindican contemporaneidades alternativas o que creen hacerlo, sino que el crisolismo planteará la suya propia, bajo sus propios esquemas, y bajo sus propios paradigmas.

NOTAS

[1]LIRA, Israel. (2017). «Breve aproximación a los fundamentos del crisolismo: de la posible construcción de una Cuarta Teoría Política Peruana e Iberoamericana». En: Revista de Estudios Crisolistas. pp. 3-35. Publicado en las Revistas Virtuales Rusas Geopolítica.ru y Fourth Political Theory (4pt.su).

[2]Ibid.

[3]LIRA, Israel. (2017). «Crisolismo y Cuarta Teoría Política: estudios propedéuticos sobre las bases metapolíticas y epistemológicas para una nueva teoría política peruana». En: «Nihil Obstat» Revista Española de Historia, Filosofía y Metapolítica. Segundo Semestre. pp. 53-86.

[4]Por dialéctica entiéndase a la *concepción fuerte*, sin dejar de lado las conceptualizaciones que la enfocan como un *método*, una *multilateralidad de relaciones* y como una *retroalimentación negativa*. Por concepto fuerte nos referimos al siguiente: «Concepciones que se proponen definirla en función de las contradicciones implicadas en los procesos analizados (si bien los papeles que se atribuyen a estas contradicciones pueden ser muy distintos). Esta concepción es la que tiene más antigua tradición académica y escolástica (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel). ("Fuerte" no solamente por su concreción, sino también por la magnitud de problemas que plantea; sin por ello querer decir que las restantes acepciones no susciten también "cuestiones de fondo", si bien su orientación más laxa permite diluir las dificultades o, al menos, aplazarlas.)» (G.Bueno: «Sobre la Dialéctica»)

[5]Consideramos –en la línea sintetizadora de Jan Mukarovsky (1978)–, y siguiendo un enfoque de *rehabilitación del estructuralismo* (Llorente, 2007), que es posible una armonía entre el inmanentismo inherente al estructuralismo clásico, y consideraciones contextuales y diacrónicas, siendo que por ello se

habla de un *neoestructuralismo*, en tanto que concebimos que el (i) concepto de estructura no tiene carácter absoluto y solo nos es de utilidad para dar cuenta científicamente de un hecho investigado; (ii) la ley sincrónica no es imperativa (Saussure, 1972), y (iii) que el hombre no se disuelve necesariamente en las estructuras, sino que es el elemento neurálgico de toda estructura.

[6]Lo cual se denota y se reafirma en el nacionalismo popular o de izquierda, prueba fidedigna de que una ideología que en su vertiente clásica negaba a la nación y a la patria y que concebía al nacionalismo como una invención burguesa que dividía al proletariado (C.Marx & F.Engels, Pekin, 1975), en un segundo momento tuvo que aceptar el hecho que los obreros se sentían más identificados con su nación que con su clase social y replantear la cuestión nacional en términos socialistas (M.Rodinson, 1975), surgiendo así los términos de, patriota iluminado, el proletariado como clase nacional, nación proletaria y de nacionalismo obrero, probando así que las ideologías políticas (inclusive las de base internacionalista) no pueden escapar al tratamiento de la cuestión nacional y el nacionalismo, manifestándose como hecho inevitable. Peculiar es el caso del Kim-il-sung-ismo, Juchismo o *«Idea Juche»*, que asocia el socialismo marxista-leninista con una exaltación de la nación y la patria coreana. Al respecto Kim Jong Il en su escrito «*Para Comprender Correctamente el Nacionalismo*» acota que: «El nacionalismo no está en contradicción con el internacionalismo. Internacionalismo es ayudarse, apoyarse y solidarizarse entre los países y naciones. Dado que existen fronteras entre los países y diferencias de nacionalidades, y el proceso revolucionario y constructivo se efectúa por unidad de la nación, el internacionalismo representa las relaciones entre los países, las naciones, y tiene como premisa el nacionalismo. A decir verdad, un internacionalismo marginado de la nación y divorciado del nacionalismo no significa nada. Si uno es indiferente al destino de su país y pueblo, no puede ser fiel al internacionalismo. Los revolucionarios de cada país deben ser leales al internacionalismo mediante los empeños, ante todo, por el desarrollo y la prosperidad de su nación».

[7]«Fueron nacionalistas los polacos cuando se defendieron de la opresión zarista. Se convirtieron en nacionalistas los comunistas rusos para enfrentar la invasión alemana. Fueron nacionalistas los fascistas italianos y los nazis que invadieron Europa reclamando territorios para la nación germánica. Las revoluciones francesa y soviética se convirtieron en nacionalistas para enfrentar a sus enemigos pero también lo hicieron para oprimir o hegemonizar u homogenizar a sus integrantes o partidarios internos en búsqueda de unanimidad y obediencia» (Bejar, 2006: «Los Nacionalismos»).

[8]Globalización no es sinónimo de Mundialización. La globalización es una especie de mundialización, en tanto que la primera vendría a ser una mundialización a través de las finanzas, la comunicación y la tecnología. La mundialización, es la categoría genérica que hace referencia a toda clase de tendencias (ideas, sistemas de pensamiento y de gobierno, políticas) mundializantes, es decir, que desean abarcar a todo el mundo. Otros ejemplos de mundialización, sería el llamado Imperio Planetario, ya esbozado por el emperador romano Augusto, es decir, al planeta entero como unidad política. «La última versión del intento de un edificio de alcance universal fue el Imperio Soviético, una Tercera Roma que pretendió levantarse con el cemento de la religión ideológica del marxismo-leninismo. Por cierto, el imperio norteamericano es hoy el único en proceso de desenvolvimiento, aunque ya asoman sus futuros contendientes» (Bandieri, 2007:40). Por otro lado, para algunos pensadores nacionales, la globalización implicaría el triunfo del hombre anético, entendido a este último como un ser desconectado de lo trascendente, al respecto: «Sin eufemismos ni tecnicismos económicos, hay que afirmar que la Globalización neoliberal de la última década es un fenómeno nuevo, al que antropológicamente se le puede denominar como el triunfo del hombre anético y económicamente como el triunfo del Hiperimperialismo. El hombre anético es el que enarbola la falsa insignia del sujeto libre, pero que en realidad nos conduce hacia la idea de libertad en su forma más abyecta, a saber, separada de la organización justa de la sociedad. Antropológicamente la globalización encarna una individualidad mutilada, porque vive indiferente a la desvinculación de la libertad con la justicia» (Quelopana Flores, 2009:II).

[9]HEIDEGGER, Martin. (1953). «Ser y Tiempo». Traducción, prólogo y notas por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta.

[10]CANGUILHEM, Georges. (1999).«La decadencia de la idea de progreso». En: Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq., vol. XIX, n.º 72, p. 669.

[11]Ibid. p.674.

[12]SPENGLER, Oswald. (1918). «La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal». V.1. & SPENGLER, Oswald. (1923). «La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal». V.2.

[13]TOYNBEE, J. Arnold. (1934). «Estudio de la Historia». V.1. & TOYNBEE, J. Arnold. (1961). «Estudios de la Historia». V.2.

[14]DEULOFEU, Alexandre. (1967). «La Matemática de la Historia».

[15]FAYE, Guillaume. (1998). «El Arqueofuturismo». Editorial Libropolis.

[16]ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1750). «Discurso sobre las ciencias y las artes».

SOBRE EL NACIONALISMO *

SOBRE LAS BASES FUNDAMENTALES DEL NACIONALISMO AUTÉNTICO

(*Julio 2018*)

En la presente tocaremos una breve exposición de la principiología mínima del nacionalismo como concepto puro, o lo que es lo mismo, los principios transversales positivos y que han compartido todas las ideologías políticas en las cuales el nacionalismo se ha manifestado y que caben rescatar para la construcción de cualquier proyecto político futuro:

I. La concepción ontológica de nación y patria. La nación es un conjunto de personas que conviven en un espacio geográfico determinado que está delimitado por un territorio específico. Sus miembros están cohesionados por elementos identitarios a este espacio. Estos vínculos, no solo ligan a los respectivos miembros de una determinada comunidad, a esta, en un sentido identitario, sino también, en un aspecto unitario. Ello implica, que estos lazos no solo sirven para la construcción de la identidad de la persona con su país, sino también, para el re-conocimiento con un connacional.

---

* Columna de Opinión publicada el 09 de septiembre de 2018 en el Diario La Verdad.

En tanto inserto en la definición de nación, está el territorio jurisdiccionalmente definido –país–, el espacio geográfico en donde se desenvuelve esa comunidad histórico-cultural. Siendo que la patria es el espacio vital en donde se desarrolla la nación, esta última, la población del Estado y la depositaria de la soberanía. País de una nación y patria, son así, sinónimos.

Como podemos ver el concepto de nación no solo está delimitado por el aspecto territorial sino también por ideales trascendentales relacionados con vínculos de cohesión. Este aspecto unitario e identitario, encierra el *geist* o espíritu de la nación, en ello, las tradiciones, costumbres, historia, ciencia, cultura, arte, filosofía, etc.

II. El reconocimiento de la complementariedad de la dicotomía esencial humana. El hombre es un ser complejo y completo. Esta complejidad es característica consustancial de la propia naturaleza humana, como entidad racional. Este es completo porque presenta dos factores esenciales que lo definen y lo diferencian de todos los demás seres vivos. Por un lado el hombre es un ser material, que tendrá necesidades para su desarrollo como ente físico, por otro lado, posee una parte psíquica, en donde habita la esencia de la razón humana. Esta segunda parte constitutiva del hombre tendrá también necesidades, propias de ella, como el arte, la ciencia y la filosofía. Componentes vértice y verdaderos factores del desarrollo humano.

III. La búsqueda de la unidad nacional y el bien común. Dependiendo del país en que uno se encuentre, este factor unitario puede variar, acoplándose a las realidades de las distintas coyunturas. Pudiendo en un lado ser la etnia, en otro ser la religión, en otro la historia, en otro la clase, etc. Depende de la situación sociohistórico-cultural del país, el de su factor de unidad.

La unidad nacional tiene como principal objetivo, cohesionar a todos los miembros de una determinada comunidad, tanto mayorías como minorías, con el fin de encausar todas las voluntades hacia el desarrollo de todas las personas humanas que son parte de una comunidad de intereses, sin perturbar sus deseos de realización personal, asegurándose que estos estén insertos en dicha realización de la comunidad.

IV. Exaltación sana de la identidad nacional. La valoración sana, en negación de toda forma de extremismo, de las tradiciones, costumbres e historia de los pueblos que forman una comunidad nacional. Dicha exaltación no versará sobre elementos cualesquiera de una identidad superficial, sino, de una identidad auténtica y trascendental. Un pueblo que no es consciente de su identidad, que no valora su pasado y su historia, está condenado a cometer los mismos errores que garantizaron su retroceso o estancamiento en un momento dado.

V. Exaltación sana de los valores militares y las virtudes cívico-patrióticas. Tanto en la

guerra, como en la paz, la principal virtud de una comunidad política es el amor a la patria, mientras que la virtud propia de un Estado Político, es el amor a la República. Dichas virtudes son fundamentales para el desarrollo de una comunidad de intereses, en tanto que, uno no puede velar por la perfección de algo, si no ama aquello que es objeto de la acción, lo contrario es hipocresía y despecho; lo certero, es la valoración sana y consecuente de esta virtud, que es esencial para el desarrollo político, económico y social de un pueblo.

VI. Ambientalismo inherente. El cuidado del espacio vital donde ha de desarrollarse la comunidad de fines. El cuidado y la armonía con el entorno, es la negación de un ideal cartesiano de nación como instrumento de dominación del hombre sobre la naturaleza y significa más bien una etapa superior del ideal de bien común, en donde la naturaleza antes que objeto pasa a ser sujeto al mismo nivel que el hombre, en tanto se reconoce su esencia como ente vivo. La naturaleza así entendida se convierte en madre o Pachamama (en el pensamiento andino), y el hombre en expresión particular de esta universalidad que le da sustento a la misma existencia humana.

VII. Internacionalismo auténtico[1]**.** El nacionalismo no es enemigo del internacionalismo, sino, al contrario, su sustento básico, o de igual forma, «un internacionalismo marginado de la nación y divorciado del nacionalismo no significa nada»[2].

VIII. Independencia, autosuficiencia y autodefensa[3]**.** Independencia política: la salvaguarda del interés nacional y la soberanía popular como característica básica de todo Estado soberano. «El derecho de cada hombre a la independencia se expresa en forma concentrada en el poder estatal»; Autosuficiencia económica: si no hay independencia económica no puede haber un concepto pleno de independencia política, asimismo, «edificar una economía nacional autosuficiente significa levantar una economía que se sostenga en sus propias bases, sin depender de otros…»; Autodefensa militar: no se puede garantizar la independencia y la autosuficiencia sin una garantía militar que las defienda.

NOTAS

[1]Estos dos principios concernientes al internacionalismo y la independencia política económica y militar, son rescatados de las profundizaciones efectuadas por la Idea Juche. Alcances que también han sido compartidos por los nacionalismos a lo largo de la historia en mayor o menor medida.

[2] JONG IL, Kim. (1982). «Sobre la Idea Juche». Articulo enviado el Seminario Nacional sobre la Idea Juche en Conmemoración del 70 Aniversario del Nacimiento de Kim Il Sung. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pyongyang, Corea.

[3]Ibid.

SOBRE EL NACIONALISMO PERUANO *

SOBRE LOS LINEAMIENTOS GENERALES DEL NACIONALISMO PERUANISTA

(*Mayo 2017*)

Finiquitada la esencia del auténtico nacionalismo, cuya base principiológica consustancial se identificó con la búsqueda del bien común, la unidad nacional y la plena soberanía, se procede a continuar con nuestro análisis, en tanto profundizada la estructura, naturaleza y manifestaciones del concepto genérico, ahora nos centramos en nuestro caso específico, el peruano, y en ello a que, si la base principal del nacionalismo como concepto puro es la búsqueda de la unidad nacional, pues se precisa identificar –para hablar de un nacionalismo peruano– cuál sería ese factor unitario del Perú como nación, en tanto que muchos sustentan que el Perú no es una nación, debido a que presenta muchos problemas derivados de su falta de homogeneidad racial y cultural[1], por lo que sería una Nación en construcción o una Nación por venir[2], a ello se aúnan las criticas marxistas, en tanto se considera que el Perú aún –desde un aspecto sociológico– no supera su etapa de *comunidad agraria*, superación necesaria para concebirse como *sociedad* –industrial–, la clásica distinción entre el *Gemeinschaft* y el *Gesselschaft*[3].

---

* Extracto del Ensayo «Breve aproximación a los fundamentos del crisolismo». Publicado el 05 de mayo de 2017 en la Revista Virtual Rusa «Geopolítica.ru».

Sin perjuicio de lo anterior, y en clara aplicación de la ontología heideggeriana, consideramos que el olvido del Ser del Peruano, no genera *per se* la inexistencia de un ser auténtico, que espera despertar al terreno de la consciencia, el retorno de lo que significa e implica ser peruano, y de que efectivamente no solo basta el elemento cultural sino y sobretodo la autopercepción del yo, y que rescatando la dialéctica de la identidad en Hegel en este aspecto en particular, se configuraría en el hecho que en estos momentos varios peruanos se encuentran en un nivel muy bajo de conciencia de su propia nacionalidad, es decir, son proto-peruanos o pre-peruanos, en tanto que, y sobre todo en las partes más urbanizadas, *el otro no significa autoreferencialidad de una misma identidad, sino, alteridad*, es decir, el otro como portador de una identidad distinta, cuando en realidad es la misma. *No solo basta ser peruano, plano cultural, hay que querer serlo, plano volitivo-político*, parafraseado a Vollmar Fuenzalida[4]. Todos son peruanos, independientemente del hecho que no sean conscientes de ello.

No se entienda a las categorías de proto y pre peruanos como negación a la categoría de peruano, este último como *ciudadano plenamente consciente de la trascendencia de pertenecer al Perú*, sino como estadios o etapas de conciencia de la nacionalidad peruana, en tanto el (i) *proto-peruano* (el que no tiene o solo tiene conciencia de nacimiento), el (ii) *pre-peruano* (el que tiene conciencia de nacimiento pero la circunscribe o limita a un aspecto en particular ya sea cultural –

indigenismo, hispanismo–, económico –pudiente, pobre– o político –izquierda, derecha, negando el sincretismo y por ende un diálogo interpolítico e intercultural) y el (iii) *peruano* (consciente del sincretismo, la interculturalidad y que valora elementos trascendentales), comparten el hecho que todos son peruanos, solo que con diferentes niveles de concientización en torno a su identidad como tales, es decir respecto de su ser como peruanos, solo el último es su forma auténtica.

Es por ello que volver al *ethnos* se nos muestra como imperativo, en tanto solo un análisis de los aspectos etnográficos de nuestra nación, nos ayudaran a comprender el grado de diversidad y sincretismo existente, aspecto demoledor de toda alienación, desidentificación y racismo.

Es por lo anterior, que nuestro planteamiento llega a un nivel de teorización considerable, en torno a la originalidad y diferenciación de la raza humana, y de las particularidades de cada grupo humano. No partimos precisamente de las tesis del determinismo genético, de autores como Murray & Herrnstein[5], sino que acogemos la postura de autores como Moreno Muñoz[6], Gould[7], Lewontin[8] y Medawar[9], en donde a través de una revisión crítico-filosófica, abordamos el tema de la diferenciación humana a partir de la *genética de la conducta*.

La diferenciación, lejos de ser un presupuesto que algunos liberales peruanos califican como *contrario a la dignidad humana*[10], su

pleno entendimiento desde el punto de vista crítico que parte de la *filosofía de la biología* y de la *genética de la conducta*, al contrario de ir en contra de esta –la dignidad humana–, *la reafirma*, puesto que reconoce y revaloriza la originalidad de la individualidad, que refrenda el hecho que cada ser humano es un ser único, especial e irrepetible, ya que no hay una relación o nexo determinante entre un gen y la manifestación fenoménica de comportamientos y/o habilidades específicas. Ajeno pues, como veremos, a cualquier intento de cosificación del hombre, sino al ensalzamiento de su univocidad tanto individual como colectiva.

Por lo que la persona humana se diferenciaría tanto en su manifestación individual como en su manifestación colectiva, es decir, y en esto último como miembro de una particular, etnia y/o raza, existiendo así una *particularidad de la diferenciación* y una *universalidad de la diferenciación*, en ello, la diferenciación del ser humano con otro ser humano, y la diferenciación del ser humano en tanto miembro de un grupo humano con determinadas características fenotípicas, respectivamente. Siendo precisamente de esta realidad de la que parte la ficción de la igualdad ante la ley, ante seres iguales en su desigualdad, pero desiguales en sí mismos.

Derivado de este principio y aplicándolo a nuestra realidad, se colige que el Perú está compuesto por una enorme variedad de pueblos y etnias, distintos, cada cual con sus determinadas peculiaridades y factores constitutivos inherentes

y diferenciadores, y negarlo es fútil, ya que se ha visto el fracaso de rechazar esa identidad y esa cultura de cada pueblo forjador y adscrito a la peruanidad, propiciado por las tres teorías de la modernidad. El liberalismo clásico peruano que imbuido de hispanismo y europeísmo menospreciaba al indígena, el socialismo peruano que imbuido de indigenismo menospreciaba al criollo, y el fascismo peruano o urrismo que si bien intento armonizar a indígenas, mestizos y criollos, caería en el mismo juego atentando contra la comunidad china y japonesa en el Perú.

El reconocimiento de la diferencia permite conceptualizar el respeto mutuo. La negación de las diferencias culturales, *contrario sensu* deviene en alienación. La aceptación de las diferencias culturales y el reconocimiento de la diversidad, concluye el proceso histórico iniciado en el Virreinato, que en lema de Carlos V se plasma en la frase, *Unidad en la Diversidad*, tornándose ahora en *Unidad en la Peruanidad*.

Este principio de unidad en la peruanidad desemboca en una *Teorética Peruanista*, que se centra en complementar dicho principio, precisando conceptos que –partiendo de nuestra investigación, consideramos– se encuentran harto tergiversados y que han llevado a que tesis que sustentan la negación de nuestra categoría de nación por el solo hecho de que no contamos con la homogeneidad racial y cultural antes mencionada, calen en el ideario de muchos «intelectuales» peruanos, sobretodo sociólogos.

Conceptos como *Nación, Identidad y Patria*, son redefinidos, y nos detenemos en la profundización de su interrelación y su debida contextualización con nuestro escenario peruano, para continuar con el concepto de *Unidad Nacional*, y empalmarlo con el concepto de *Peruanidad*, esto último, harto mencionado y usado en nuestra sociedad, pero nunca definido de una forma precisa, lo cual se ha efectuado en la presente:

I. Nación peruana: Comunidad humana conformada por las etnias Criolla, Indígena, Africana y Asiática, así como por la conjunción de estas etnias entre sí y unificada política y culturalmente por las particularidades de sus propias identidades que se ven reflejadas en las otras por el sincretismo o mestizaje, ya sea cultural o racial.

II. Identidad peruana: La identidad peruana es lo que hace que el peruano se autoperciba como tal, siendo que esta identidad es la peruanidad.

Pero esta identidad tiene una arista material y otra inmaterial. En la primera podemos encontrar todos los entes superficiales de característica perecedera, como recursos y riquezas naturales. Expresiones materiales manufacturadas, como por ejemplo, expresiones gastronómicas y demás componentes que son parte de nuestro día a día; mientras que por el otro lado tenemos al aspecto identitario en lo

socio-cultural, que hace referencia *per se* a la peruanidad, entendida como identidad auténtica.

III. Patria peruana: Territorio que ocupa la nación peruana.

IV. Peruanidad: Son todas las expresiones de índole inmaterial en los aspectos, Social (formas de organización y dicciones comunitarias), Cultural (artístico, científico, histórico, literario, filosófico, religioso, sistema de creencias en el campo de las costumbres y la tradición) y Político (ideas y cosmovisiones), que se han acumulado a lo largo de los tiempos desde la formación de la comunidad nacional peruana –haciendo una clara distinción entre comunidades ante-peruanas, (antes de la Independencia) y peruanas, (después de la Independencia)–, un período que se cuenta desde Caral hasta el Virreinato del Perú y que trasciende en sus tradiciones hasta nuestros días.

Visto lo expuesto, se concluye que la unidad del pueblo peruano, se constituye en el orgullo derivado de la identidad propiciada por la *Historia Imperial* (Reinos preincaicos, Tahuantinsuyo y Virreinato del Perú), *Dicciones Socio-culturales* (tradiciones y costumbres de los diversos pueblos del Perú) *y la Riqueza Material e Inmaterial* (Recursos naturales –Costa, Sierra y Selva– y recursos intelectuales, esto último ligado a la labor de la intelectualidad peruana, producción cultural), que parte de nuestras dos culturas nodrizas, la andino-amazónica y la hispánico-europea y de los demás aportes de

otros pueblos que se han integrado a la nación peruana[11]. Lo que termina haciendo del Perú *una Nación Pluricultural y Multicultural en la realidad físico – geográfica (forma), pero en lo axiológico –pensamientos, conceptos, ideas, tradiciones y costumbres (fondo) – predominan las culturas nodrizas, es decir, la Andino-Amazónica y la Hispánico-Europea, que terminan por convertirnos en una Nación Bicultural.* Es así que todos los pueblos y etnias del Perú, son parte indisoluble de este y por ende, aportan a su engrandecimiento y a la ampliación de la peruanidad con sus aportes.

Sin embargo, y como consecuencia de la posmodernidad y de la hegemonía liberal, se ha relacionado a la peruanidad solo con el aspecto material de la identidad de la nación, trasladando el terreno de la economía a todo trasfondo socio-cultural y ontológico. Generando una identidad de mercado, siendo que las consecuencias de dicha tergiversación conceptual se plasman en los siguientes 4 puntos:

§ Principales consecuencias de la tergiversación de la teorética peruanista:

1. Ídolos del mercado (Esperanza de reconstrucción de la nacionalidad en personalidades de espectáculos, derivado de la pobreza moral de los líderes políticos).

2. Chauvinismo deportivo (Construcción de la identidad y la unidad a partir de sentimentalismos mediocres derivados de la fe ciega en actividades deportivas como el fútbol).

3. Patrioterismo gastronómico (Identidad y orgullo falsos derivados de la exaltación exacerbada de superficialísimos consumistas como la gastronomía).

4. Vietnamización de las identidades[12].- Reemplazo de la identidad nacional por otras identidades regionales o por subidentidades tribales (tribus urbanas, equipos de fútbol, pandillas y barras bravas, etc).

Finalmente, se efectúan unos análisis exegéticos adicionales a la tergiversación de la teorética peruanista, y como la tergiversación de las categorías que le dan sustento (Nación peruana, identidad peruana, peruanidad), obtiene trascendencia en nuestro país y en toda Sudamérica, en tanto que podemos darnos cuenta que esta situación no solo la vive el Perú, ya que todas las identidades de las naciones de Sudamérica han pasado (en mayor o menor medida) de identidades culturales diferenciadas a identidades de consumo homogenizantes (fútbol, gastronomía y espectáculos).

En este continente están presentes la cultura europea, la indígena y la conjunción de ambas; la unidad en la diversidad es un principio aplicable –en términos generales– a todo el ámbito de los pueblos de Sudamérica, *en tanto todos* –incluida la región oeste y sur del Brasil durante el mandato de Carlos V, con excepción de Venezuela que se encontraba bajo jurisdicción del Virreinato de Nueva España y del resto del Brasil que pertenecía al Imperio portugués– *pertenecieron al*

Virreinato del Perú, por ende a una cultura en común, a tradiciones en común y a un gran espacio territorial en común, por ende, herederos de las tradiciones propias de nuestros pueblos que nos definen como miembros de una determinada comunidad nacional pero, aún más importante, como miembros de un tronco cultural bicéfalo y de una Patria Grande.

N O T A S

[1]PORTOCARRERO, Gonzalo (Editor). (2014). «Perspectivas sobre el Nacionalismo en el Perú». 1era.Ed.IEP.

[2]TEJADA GALINDO, Sergio. (2014). «La Nación Por-Venir: el bicentenario y lo nacional-popular en el Perú». 1era.Ed.Fondo Editorial PUCP.

[3]NEIRA, Hugo. (2013). «¿Qué es una Nación?». 1era. Ed. Fondo Editorial USMP.

[4]VOLLMAR FUENZALIDA, Fernando. (2009). «La agonía del Estado-Nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». Fondo Editorial del Congreso de la Republica.

[5]MURRAY, Charles, HERRNSTEIN, Richard J. (1994). «The Bell Curve».

[6]MORENO MUÑOZ, Miguel. (1995). «La determinación genética del comportamiento humano. Una revisión crítica desde la filosofía y la genética de la conducta». En: Gazeta de Antropología, No. 11, articulo 06.

[7]GOULD, S.J. (2010). «Desde Darwin: Reflexiones sobre historia natural». Madrid, Hermann Blume.

[8]LEWONTIN, R.C. (1987). «The irrelevance of heritability». Sciencie for the People, 6. pp. 23-32.

[9]MEDAWAR, P. (1982). «Pluto's republic». Oxford, Oxford Univ. Press.

[10]«La noción de la dignidad humana incluye el núcleo existencial que es esencialmente común a todos los seres de la raza humana. Debemos, con respecto a la dimensión personal de la dignidad, tener la obligación general de respetar, proteger y descalificar cualquier procedimiento, comportamiento o actividad que cosifique el individuo… (…). La dignidad es el dogma y fundamento de todo Estado Democrático de Derecho. En la familia el hombre se realiza, encuentra abrigo y protección. El no reconocimiento de la dignidad implicaría reconocer distinciones entre los hombres». (Rospigliosi, 2011, p. 249-250).

[11]Tal es el caso de la comunidad nikkei y la comunidad italo-peruana, entre otras.

[12]Variación nuestra de la tesis *econiana* sobre la vietnamización del territorio. (ECO, Umberto. «La Nueva Edad Media»)

SOBRE LA DEMOCRACIA *

HACIA UNA DEMOCRACIA MERITOCRÁTICA

(*Julio 2018*)

Teniendo en claro el genérico nacionalismo, y su particular manifestación peruanista, continuamos con la definición del genérico democracia, para efectuar la misma labor hermenéutica de construir un concepto puro, que coadyuve a la conceptualización de una democracia peruana, sin embargo, y ya como el lector puede estar ligeramente enterado, existe una concepción muy gaseosa y multiforme de lo que la democracia es, pudiendo entendérsela, ahora, no solo como forma de gobierno sino también como cultura, pensamiento político, sistema social, indicador de desarrollo, etc.

Es así que ante la multiplicidad de concepciones de democracia y la infinitud de modelos de democracia moderna, es preciso también volver a un estadio inicial o puro del concepto de democracia a partir de las concepciones manejadas por *Platón, Aristóteles, Polibio, Cicerón y Santo Tomas*, aunando a ello las manifestaciones históricas de la democracia como praxis, para hallar su *quintaescencia*–

---

* Extracto del Ensayo «Breve aproximación a los fundamentos del crisolismo». Publicado el 05 de mayo de 2017 en la Revista Virtual Rusa «Geopolítica.ru».

–ello debido al secuestro de dicha concepción por el liberalismo y el posliberalismo, en tanto que la actual *teoría de la democracia,* es la teoría de la democracia liberal, que va desde esquemas políticos[1] hasta la aplicación de la *teoría de juegos*, en lo que se conoce como *teoría económica de la democracia*[2], al respecto Sartori afirma que:

«La tesis de las múltiples teorías se contrapone a la teoría completa, a la teoría de conjunto; un grupo de porciones de teoría, de subteorías incompletas que caen en el clásico error del *par pro todo*, de suplantar el todo por una parte. Por lo tanto, y contrariamente, yo sostendré que la teoría de la democracia (en singular) está dividida únicamente por la discontinuidad que separa la democracia de los antiguos de la democracia de los modernos, y que esta última es fundamentalmente una: la teoría de la democracia liberal»[3]

El retorno a un concepto puro de democracia, se hace imperativo, ante las falencias de la *democracia liberal* en torno al principio básico de la democracia como concepto literal[4] que es la plasmación de la voluntad del pueblo:

«Entre las grandes deficiencias que se encuentran en los regímenes democráticos está indudablemente la actuación de los partidos políticos que, sujetos a la dinámica de los intereses y combinados con una franca apatía por parte de amplios sectores de la ciudadanía, han devenido en la imposibilidad para afectar intereses enquistados o desigualdades sociales

profundas. Así, han quedado sin ser consideradas voces diversas de la sociedad, especialmente aquellas de los grupos más marginados. Estos problemas, sentidos con mayor intensidad en democracias de reciente establecimiento, han puesto de relieve que dejar la política únicamente a los partidos y a los representantes lleva a que los intereses de éstos se enquisten y se cartelicen de espaldas a la sociedad. Por esta razón, desde los años sesenta presenciamos un debate alimentado por una multiplicidad de reflexiones teóricas que buscan democratizar aún más la democracia, así como encontrar elementos que corrijan sus deficiencias»[5]

Esta situación recrudece aún más cuando el papel de la ciudadanía se teoriza y se reduce solo al mero acto de votar[6].

Luego de dicho examen, se desembocó en un concepto puro de democracia, entendida como gobierno popular, es decir, como *una forma de gobierno en donde el pueblo reunido en asamblea plasma su voluntad a través del ejercicio directo del poder* –o a través de espacios que puedan garantizar la participación–, el cual reside en las manos del mismo. Por lo que se puede verificar que nuestro concepto de democracia auténtica es el concepto de *democracia directa o participativa*[26], por oposición

[26] «La democracia directa, cuando es puesta en práctica, es indiscutible e incontestablemente el método ideal de Gobierno. Como un pueblo, sea cual sea su población, no puede ser reunido a la vez para discutir, estudiar y decidir sus políticas, las naciones se desvían de la democracia directa, que se convierte en una idea utópica alejada de la realidad, y ha sido sustituida por numerosas formas de Gobierno como son las Asambleas parlamentarías, las alianzas de partidos y los referéndums, que terminan todos ellos por aislar al pueblo de gestionar la política de sus asuntos y por

a la *democracia indirecta o representativa*. Sin embargo, ello no nos impide efectuar una síntesis dialéctica entro dichas manifestaciones para solucionar las falencias propias de la democracia y *crear un nuevo concepto,* en tanto la experiencia pragmática es clara en señalar que, efectivamente la democracia directa al igual que la participativa, tampoco es perfecta, Sartori al respecto, nos dice que:

«…la democracia indirecta, es decir, representativa, no es solamente una atenuación de la democracia directa; también es su correctivo. Una primera ventaja del gobierno representativo es que un proceso político entretejido de mediaciones permite escapar a las radicalizaciones elementales de los procedimientos directos. La segunda ventaja es que también sin ¨participación total¨ la democracia representativa subsiste siempre como un sistema de control y limitación del poder. Lo anterior permite a la sociedad civil, entendida como sociedad prepolítica, como esfera autónoma y conjunto auto-suficiente, desarrollarse como tal»[7].

El problema de la democracia liberal reside en que convierte la participación ciudadana en excepción, ya que busca la primacía de la ficción del empoderamiento más que su efectiva realización, convirtiéndose ya no en una competencia de colectividades por el poder, sino

---

usurpar su soberanía y monopolizar la política y la soberanía en provecho de estos aparatos sucesivos y en lucha por el poder, bien sean individuo, clase, taifa, tribu, parlamento o partido». (Muamar el Gadafi, 1975). En: El Libro Verde, Primera Parte, La Solución del Problema de la Democracia: ”El poder del Pueblo”.

en *una competencia de elites políticas preestablecidas, en clara alusión al secuestro de la política por los Partidos*[8], y a *la invasión de la economía al terreno de la política, con lo cual ya no existirían Partidos Políticos, sino Empresas Políticas sujetas al análisis costo-beneficio*[9] aunado al hecho que, sin un debido balance ligado a aspectos de carácter meritocrático, el principio de representatividad liberal en lugar de servir a la plasmación de la voluntad popular, la corrompe[10].

De igual forma, la data recogida de las llamadas *democracias populares* de los Estados Socialistas en la época del *socialismo real*, tuvieron deficiencias propias de la experimentación social, en el sentido que en la práctica, la voluntad popular se reemplazó paulatinamente por la voluntad de un Comité Central, siendo la única vía de participación política real, dentro de o en la periferia de los respectivos Partidos Comunistas.

Es por ello que bajo todas estas experiencias, se propone un nuevo modelo de democracia de carácter meritocrática, que sería el modelo de democracia para el Perú, que sopese la praxis y subsane las mencionadas falencias, en tanto los respectivos gobiernos a lo largo de nuestra historia, se han contagiado de dichas imperfecciones propias de la praxis democrática. Siendo que los fundamentos de esta democracia meritocrática, serían los siguientes:

I. Los partidos políticos, no son las únicas vías de participación política. Existen también

gran gama de cuerpos y actores sociales (Colegios de Profesionales, Universidades, etc.) que fácilmente podrían normar lo que atañe a su especialidad y a sus ramas de actividad de manera directa, en tanto especialistas en dichas materias. Asimismo, una mayor diversidad de actores dinamiza, garantiza y facilita la fiscalización.

II. La voluntad popular no puede plasmarse sin meritocrácia. No puede garantizarse la reinterpretación de la voluntad popular mediante el principio de representatividad *per se*, si el recurso humano que postula al ejercicio de un cargo público, no está preparado intelectual y moralmente para dicha labor.

III. La exigencia de meritocrácia no entra en contradicción con el derecho a la participación política. Contrario al pensamiento liberal, de que la exigencia de requisitos mínimos al ejercicio de cargos públicos atenta contra el derecho de participación política, la meritocrácia no hace nada más que reafirmar dicho derecho, puesto que mediante el aseguramiento que buenos elementos del pueblo, intelectualmente preparados y/o moralmente intachables, sean los únicos autorizados a postular y ser elegidos democráticamente, se garantiza la efectiva plasmación de la voluntad popular que es precisamente de donde nace la *ratio* o la razón de ser del derecho de participación política, al ser el objetivo principal de todo gobierno auténticamente democrático, la

plasmación de las máximas aspiraciones y exigencias del pueblo.

«Siendo que la DEMOCRACIA MERITOCRÁTICA, es precisamente la forma de gobierno sustentada en el ejercicio de la soberanía popular a través de varios órganos de participación y representación –no solo Partidos Políticos– que se eligen por votación, con requisitos meritocráticos mínimos para el ejercicio de cargos públicos».

Finalmente, estos requisitos mínimos solo se aplican a los que detentan precisamente a un cargo público. No pueden requerirse a los mismos votantes, ya que son ellos, los que, en plasmación del *principio de representatividad meritocrática*, trasladan la responsabilidad de la dirección política a un tercero en virtud de sus proporcionales capacidades, planteamientos y conocimientos.

NOTAS

[1]DAHL, R. (1993). «La poliarquía. Participación y oposición». REI. & *DAHL*, R. (1992). «La democracia y sus críticos». Editorial Paidos.

[2]ARENDT, Hannah. (1958). «The Human Condition». Chicago and London, University of Chicago Press; DOWNS, A. (1957). «An Economic Theory of Democracy». New York. Harper & Row; BUCHANAN, J.M. & G.TULLOCK. (1962). «The Calculus of Consent». Ann Arbor, University of Michigan Press; RIKER, W.H. (1982). «Liberalism Against Populism: A confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice», San Francisco. Freeman.

[3]SARTORI, Giovanni. (2003). «¿Qué es la Democracia? » Taurus.

[4]Ibid.

[5]BAÑOS, Jessica. (2006). «Teorías de la democracia: debates actuales». Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 2, núm. 4, junio, pp. 35-58.

[6]SCHUMPETER, J.A. (1942). «Capitalism, Socialism and Democracy», New York, Harper.

[7]SARTORI, loc. cit.

[8]PATEMAN, Carole. (1970). «Participation and Democratic Theory». Cambridge: Cambridge University Press.

[9]MÜLLER-SCHMID, Peter Paul. (1978). «La Justificación Ético-Social de la Democracia Pluralista». En: UTZ,A.F.-STREFTHOFEN, H.B. (Eds.) La Concepción Cristiana de la Democracia Pluralista. Actos de un Simposio Internacional en Madrid. Ed. Herder, Barcelona, pp. 301 (Colección Studia Helvetica Friburgensia, No.5, publicaciones de Unión de Fribourg, Instituto Internacional de Ciencias Sociales y Políticas).

[10]Las democracias liberales pierden terreno frente a las llamadas democracias iliberales que están teniendo una mayor fortaleza política y económica en la arena internacional. Al respecto: «El vínculo entre democracia y capitalismo está roto. Por lo tanto, es muy posible que nuestro futuro se base en un "socialismo capitalista" chino, definitivamente no en el socialismo con el que estábamos soñando» (Slavoj Žižek: Will our future be Chinese 'capitalist socialism'? publicado en RT el 21.10.2018.). Por otro lado: «En el transcurso de un cuarto de siglo, las democracias liberales han pasado de una posición de fortaleza económica sin precedentes a una posición de debilidad económica sin precedentes. …(…). De los 15 países del mundo con los ingresos per cápita más altos, casi dos tercios son democracias no liberales» (MOUNK, Yascha; FOA STEFAN, Roberto. The End of the Democratic Century: Autocracy's Global Ascendance, 2018).

SOBRE LA REPÚBLICA *

HACIA UNA SEGUNDA REPÚBLICA PERUANA

(*Julio 2018*)

«El fin del Estado es, particularmente, la seguridad»[1], sumado a ello, «la misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo...»[2].

Después de esta pequeña disertación hobbesiana nos asalta la pregunta, *¿y qué acontece si un Estado ya no brinda esa seguridad por la cual se realizó el contrato social que fundamenta y sobre el cual reside el fin de su constitución?* Obviamente al tema de la seguridad se aúnan muchos otros, como el aseguramiento de la existencia de mecanismos que garanticen la protección de los derechos fundamentales, así como el desenvolvimiento y desarrollo de la persona dentro de una comunidad de fines. El hombre y la sociedad, en mutua relación, son pues, los fines supremos del Estado.

Definitivamente, si es que el Estado ya no puede garantizar dicha protección al ciudadano, se pierde el nexo contractual que llevo a su conformación, en consecuencia, nada ata al ciudadano a este Estado fallido.

---

* Columna de Opinión publicada el 15 de diciembre de 2017 en el Diario La Verdad.

No hay nada de extraño en este pensamiento, no hay nada de novedoso, no hay nada de ajeno; cuando un sistema político deja de generar las consecuencias esperadas que se derivan de su normal desenvolvimiento, deja de ser tal. Si una República funciona en la teoría, pero no se manifiesta correctamente o no desemboca en los resultados que sus presupuestos aseveran, ¿de qué puede servirnos ello?

Esto como decíamos, es un pensamiento de lo más común y de lo más lógico, que ante una situación de ineficiencia institucional, se anteponga la reconstrucción de la institución que adolece de fallas. Dicho presupuesto así fue aplicado por Francia, que ahora está en su Quinta República; el proceso de reconstitución o refundación de sistemas políticos tiene un muy florido avance en Francia. Aunado a un factor de renovación, está el factor de desarrollo y constante adecuación a las necesidades y requerimientos históricos de la población; la *primera república francesa,* fue como consecuencia de que el absolutismo ya había cumplido con su ciclo histórico en ese país, dando paso a un avance y desarrollo de nuevas formas de concepción política que siguieron su formación hasta la concepción de otras formas políticas como el Consulado y luego el 1er Imperio Francés con Napoleón.

La *segunda república* vino a retornar ese orden anti absolutista producto de la derrota napoleónica y la reinstauración de la monarquía

borbónica en Francia, dando a su vez las bases a otra nueva concepción política, el 2do Imperio.

La *tercera república*, después de la segunda guerra mundial, basada en ese mismo espíritu, sentó las bases de la *Cuarta*, y esta a su vez las de la *Quinta*, siendo esta última la que aún sigue vigente en Francia, y se seguirá reconstituyendo la República en Francia cuantas veces así el pueblo Francés lo determine, porque ello responde a que el pueblo en ese país es consciente que un sistema de gobierno político no está para sí mismo, sino para servir al pueblo, por ende, este cambiará cuantas veces cambien las necesidades y las exigencias del pueblo así lo demanden.

Si Francia que es el seno del sistema republicano moderno lo ha hecho, ¿Por qué el Perú también no puede hacerlo? ¿Acaso somos un pueblo tan diferente al francés? Si bien las múltiples diferencias de dicciones culturales e idiosincrasia nos separan, algo que nos une es esa voluntad revolucionaria y esa sensibilidad que tiene nuestro pueblo ante las injusticias, el caos y el desorden. Esa tenacidad, de que cuando se está convencido plenamente de algo, *se luchará hasta quemar el último cartucho.*

Consideramos que ya el lector se puede ir haciendo una idea de que estos valores y virtudes no solamente son propios del pueblo francés y peruano, sino de todos aquellos hombres y mujeres consecuentes que son parte de la élite moral de sus respectivas comunidades

nacionales, que ahora lamentablemente no están en los gobiernos de nuestros países, claro ejemplo de ello, sigue en la cima Francia, las políticas del gobierno de izquierda durante la presidencia de François Hollande, generaron una ola de confrontación que atentaba contra los mismos principios fundamentales en los que se cimienta la República Francesa, hablamos pues del ideario de la Revolución de 1789, surgiendo así una Contrarrevolución Francesa, a lo cual recomendamos el interesante artículo al respecto titulado ¿Está naciendo la Contra-revolución Francesa? de Alejandro Ezcurra Naón[3] ¿Quién sabe? De aquí a unos cuantos años quizás vivamos la reconstitución de la República Francesa en lo que sería ya su Sexta República.

Como podemos ver, nada es fijo, todo es mutable, todo cambia, todo sigue en movimiento –como si el *pantha rei* de Heráclito tuviese vigencia hoy más que nunca–; si es que el Perú, realmente quiere avanzar como país, deberá comenzar a poner en tela de juicio su sistema republicano, que a todas luces ya no cumple con los requerimientos por los cuales fue instaurado, para ello no necesitamos ir más allá de lo que actualmente vemos todos los días.

Cuando se dice de un cuerpo enfermo y de la medicina necesaria para sanarlo, se habla de un *reconstituyente*, puesto que retorna al estado de normalidad, algo que por causas externas o internas había perdido dicho estado.

Nuestra República, en todos sus aspectos, ya no genera las consecuencias y efectos derivados de un normal desenvolvimiento, sino de uno anormal. Ello significa que hay, en nuestro sistema republicano, elementos o factores que ya están caducos, obsoletos y por ende generan la enfermedad del sistema.

Es pues hora que el pueblo peruano, cual médico, cure a nuestra enferma república, reconstituyéndola a su estado de normalidad.

NOTAS

[1]HOBBES, Thomas. (2010). «Leviatán, o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil». Editorial Fondo de Cultura Económica.

[2]Ibid.

[3]A lo que se aúnan las recientes protestas en Francia contra el gobierno de Emamnuel Macron.

SOBRE LA ECONOMÍA POLÍTICA *

HACIA UNA ECONOMÍA NACIONAL

(*Enero 2018*)

La doctrina económico-política del crisolismo *se centra únicamente en el contexto peruano*, y en tanto economía política de transición, parte del hecho que un sistema económico cuyo enfoque se reduce a un mero economicismo, es decir, a rebajar la conducta humana tan solo a una arista material (Zanotti, 2012:33), *solo puede significar un desarrollo social incompleto y atrofiado.*

Una auténtica política económica como resultado de una economía política humanista que la respalde, no se centra de forma exacerbada en el criterio de máxima utilidad. No es solamente la idea de crecimiento económico la que debe primar, aspecto «cuantitativo» plasmado en el Producto Bruto Interno (PBI), sino y sobretodo, la idea de desarrollo, que es el real aumento «cualitativo» de las condiciones sociales, la calidad de vida, y el bienestar general. En nuestro país, equívocamente, por años, y al día de hoy, lo que más ha primado como indicador de desarrollo, es ese aspecto cuantitativo por sobre el cualitativo, que es natural consecuencia de la visión posliberal reinante.

Los intereses de clase, la propiedad privada y la propiedad colectiva, no son negativos *per se*, como muchas teorías económicas y sociales, a lo largo de la historia, las han venido

formulando, lo negativo está en el abuso de estos conceptos, en el extremismo; la economía implica una constante lucha, pero también una armonía entre los presupuestos de capital y trabajo, de propiedad privada y colectiva, de interés privado e interés común. Solo comprendiendo este carácter equilibrado es que se pueden sentar las bases de una economía sana y acorde a las necesidades del hombre y la sociedad, sustentado en una diversidad comercial benéfica y una competencia justa, promotores de la técnica y el espíritu de iniciativa necesario para el desarrollo económico y el tan anhelado proceso de industrialización.

En la misma línea de argumentación, toda inversión, ya sea nacional o extranjera, es beneficiosa para la economía, pero todo extremismo siempre ha de ser negativo, en ello, la excesiva estatización como la excesiva privatización; como se verá, todo responde a los principios directores y fundamentales de una economía mixta: *La armonía y la búsqueda del equilibrio*[2].

En nuestro país, el grado de inversión privada extranjera, ha llegado a un momento de exacerbación[27]; tenemos poca inversión de capital estrictamente nacional, lo que genera dependencia. Todo ello deviene en que lo político se confunda y funda con lo económico, siendo esta la razón por la cual los gobiernos de turno, no puedan hacer respetar sus decisiones en

[27] «Concentrado el 87% en los sectores minería, comunicaciones, finanzas, energía e industria» (Proinversión, 2017).

materia económica frente a lobbies, grupos de empresas e inversiones extranjeras directas.

Es así que, en función a ello y en libertad de competencia –siempre y cuando no haya habido alguna desventaja indebida obtenida por parte del capital extranjero–, el Estado deberá fomentar y promover la economía nacional, y en ello a las empresas privadas de capital nacional a través de políticas sustentadas en:

a) La protección de los intereses de la nación.
b) El desarrollo, promoción y protección de las empresas privadas de capital estrictamente nacional.
c) Una mayor inversión en desarrollo e investigación tecnológica.
d) Una mayor inversión y mejoramiento de la infraestructura y los servicios públicos.
e) Un proceso paulatino de industrialización a través de energías alternativas.
f) Una armonización responsable de la producción.
g) Un Tribunal de Honor Social-Laboral, que resuelva de forma efectiva y contundente los grandes problemas entre empresarios y trabajadores, tomando como premisa que el trabajador siempre se encuentra en una situación de desventaja.
h) Una plena distinción y tratamiento diferenciado entre la propiedad privada,

la propiedad capitalista y la propiedad colectiva.

i) Una firme protección, fomento y reconocimiento de los derechos laborales.
j) Coadyuvar al fortalecimiento de la iniciativa privada en surgimiento (MYPE´s[28]) con nula carga tributaria.
k) Flexibilización general del sistema tributario para los pequeños y medianos contribuyentes.
l) Sanciones ejemplares a los grandes capitales en UIT's[29] o bajo la forma de expropiación como *ultima ratio* y en función a la cuantía de la deuda.

Por lo expuesto se tiene que se aboga por la abolición de la propiedad capitalista cuando deviene en contraria al interés nacional o atenta de forma grave contra los derechos de los trabajadores, dejando a salvo y protegiendo la propiedad privada, en tanto que la diferencia de la primera, y reconoce a la propiedad colectiva a través de los Servicios Públicos (Salud, Educación, Defensa y Justicia), *en tanto se tiene muy en claro que la razón fundamental de todo trabajo es la adquisición de propiedad. Propiedad privada y propiedad colectiva, pueden coexistir pacíficamente, pero la propiedad capitalista, dependiendo del caso, siempre será la generadora de discordia social.*

[28] Medianas y Pequeñas empresas.
[29] Unidad Impositiva Tributaria que a la fecha se encuentra valorizada en S/. 4,200 Soles.

Como se denota del párrafo anterior, se diferencian tres conceptos principales que cabe precisar: la propiedad capitalista, la propiedad privada y la propiedad colectiva.

§Propiedad capitalista: Es el gran capital acumulado (S.A.A), el cual puede tener dos usos: a) en beneficio del interés nacional, que genera empleo, respeta los derechos laborales y devuelve los beneficios de su uso a la sociedad a través de múltiples formas; o b) en contra del interés nacional, en único beneficio de un interés particular y como instrumento técnico de dominación económica, que no respeta los derechos de los trabajadores y atenta contra la sociedad o contra la naturaleza. En el supuesto b) el nacionalismo aboga, en caso de faltas leves y medianas, sanciones ejemplares en UIT's con medidas correctivas para instar a que el gran capital retorne a su función social (supuesto a), y por su completa abolición bajo la forma de expropiación para faltas muy graves. En ambos casos corresponde al Estado regular responsablemente el ejercicio de la actividad económica como en cualquier nación desarrollada. (Bajo este concepto, casos como los de Telefónica, Graña y Montero, Gloria, Odebrecht filial peruana y Mineras, estarían bajo la mira).

§Propiedad privada: Es la propiedad personal, es la extensión del hombre sobre sus cosas como diría José Antonio Primo de Rivera, obtenida a través del trabajo[3]. Aquí también se encuentra la propiedad de los empresarios

(S.A.C), pequeños empresarios (MYPE's) y pequeños agricultores. El empresario es aquel que con su talento emprende un negocio por lo que no deja de ser un trabajador más[4].

§Propiedad colectiva: Es la propiedad que le pertenece a todo el conjunto social, y que en una de sus formas, su conservación y mantenimiento depende del sistema de impuestos. Aquí tenemos a la variedad de servicios públicos de los cuales nos beneficiamos: Transporte público, Educación pública, Bibliotecas públicas, Piscinas públicas, Salud y Seguridad social, Justicia, Defensa, etc.

Todo ello como antesala a las siete (7) grandes modernizaciones neurálgicas del Estado Peruano, a saber:

1. *Educación*
2. *Salud*
3. *Justicia*
4. *Agricultura*
5. *Industria*
6. *Defensa*
7. *Ciencia y Tecnología*

Las críticas a esta visión nacionalista de la propiedad, no se hicieron esperar, y sustentaron dos cuestionamientos neurálgicos que pasamos a responder rápidamente:

1. ¿Cómo superar la crítica marxiana oficiada contra la propiedad capitalista y la actividad empresarial, como puras manifestaciones del

hurto propinado a los trabajadores, atendiendo el concepto de plusvalía, sin incurrir en los vericuetos ilógicos de la Escuela Austríaca?

Al respecto, nos parece que Primo de Rivera tuvo mayor tino en abordar esta problemática en el sentido de que se puede tomar por análogos algunos conceptos marxianos y nacionalsindicalistas, en tanto que lo que para Marx es propiedad privada burguesa[5], para Primo de Rivera es propiedad capitalista[6] y la definición que manejan ambos sobre propiedad personal es la misma o al menos similar, la que es fruto del trabajo humano[7].

La diferencia reside en que para Primo, el empresario no necesariamente es capitalista, sino que muchas veces es un trabajador más[8], ahora en los casos en los que el empresario es capitalista, la plusvalía entendida como la diferencia del valor entre el producto manufacturado y lo que costo su fabricación, y bajo nuestro actual sistema, esto queda efectivamente en manos del capitalista[9]. Si algo queda claro es que la plusvalía es el fruto de la producción y por lo tanto no sería en un sentido estricto creación del capital, sino del trabajo. Sin embargo, la superación, consideramos, viene por precisar que la plusvalía en tanto fruto de la producción (ya que el capital *per se* no genera plusvalía, se necesita la intervención del trabajador), no se otorgue de forma líquida al trabajador directamente, sino a través de su Sindicato, en torno a ello Primo de Rivera nos

dice lo siguiente: «la plusvalía de la producción debe atribuirse no al capital, sino al Sindicato Nacional productor»[10].

De esa forma se cuenta con una garantía de su correcta administración en pos del bienestar de los trabajadores. En Perú ya tuvimos una propuesta similar a la planteada por José Antonio durante el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, en donde la plusvalía es administrada en beneficio de los trabajadores a través de su sindicato y empleada en labores de capitalización, financiación, obras sociales, etc[11].

2. Asimismo, como quiera que de la voluntad del empresario haya o no haya dolo para eclipsar los intereses nacionales y colectivos en aras de los suyos, los particulares, el desarrollo sucesivo del capitalismo atentará de una u otra forma contra aquellos. El capitalismo exige de los agentes económicos principales la incesante capitalización de ganancias, traducidas en una disminución de la mano de obra por el mejoramiento de los mecanismos de producción. Ello acarrea, en consecuencia, paralela, la disminución de la demanda en el mercado, deviniendo en eventuales quiebras del organismo industrial. La inquietud, derivada de lo expuesto, fue la siguiente: ¿Cómo, por concomitancia, puede hablarse de unidad nacional amparando instituciones económicas que precisamente destruyen esa unidad?

Por la misma naturaleza del capitalismo, el supuesto b)[30] será regla general, y el supuesto a)[31], excepción, por lo que el resultado directo es que a la larga el Estado comience 1. a comprar las acciones de estos grandes capitales para asegurar mayoría en el accionariado y así el control de la sociedad anónima, o 2. directamente a expropiar, de acuerdo a la gravedad de sus faltas. Es decir, el Estado, mediante estos mecanismos, impele, dando la opción al gran capital a que cumpla su función social, sino se atiene a las consecuencias ya citadas.

N O T A S

[1]ZANOTTI, Gabriel J. (2012). «Introducción a la Escuela Austriaca de Economía». Unión Editorial.

[2]«Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podríase llamar armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. El acuerdo engendra la belleza y el orden de las cosas; por el contrario, de la persistencia de la lucha tiene que derivarse necesariamente la confusión juntamente con un bárbaro salvajismo» (LEO XIII, *Rerum Novarum*: 14).

---

[30] La propiedad capitalista que se manifiesta en contra del interés nacional, en único beneficio de un interés particular y como instrumento técnico de dominación económica, que no respeta los derechos de los trabajadores y atenta contra la sociedad o contra la naturaleza.

[31] La propiedad capitalista que se manifiesta en beneficio del interés nacional, que genera empleo, respeta los derechos laborales y devuelve los beneficios de su uso a la sociedad a través de múltiples formas.

[3] PRIMO DE RIVERA, José Antonio. (1970). «Obras Completas». Edición Cronológica, Recopilación de Agustín del Rio Cisneros. Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento.

[4]GARRIDO, Jorge. (2005). «El Nacionalsindicalismo como alternativa al capitalismo». Texto de la conferencia pronunciada por Jorge Garrido San Román el 7 de mayo en la sede de Falange Española de las JONS de Valladolid.

5«El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa. Pero la propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros. En ese sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada» (MARX, Karl & ENGELS, Friedich, 1975: 50).

6«Cuando hablamos del capitalismo –ya lo sabéis todos– no hablamos de la propiedad. La propiedad privada es lo contrario del capitalismo; la propiedad es la proyección directa del hombre sobre sus cosas: es un atributo elemental humano. El capitalismo ha ido sustituyendo esta propiedad del hombre por la propiedad del capital, del instrumento técnico de dominación económica. El capitalismo, mediante la competencia terrible y desigual del capital grande contra la propiedad pequeña, ha ido anulando el artesanado, la pequeña industria, la pequeña agricultura: ha ido colocando todo –y va colocándolo cada vez más– en poder de los grandes *trusts,* de los grandes grupos bancarios. El capitalismo reduce el final a la misma situación de angustia, a la misma situación infrahumana del hombre desprendido de todos sus atributos, de todo el contenido de su existencia, a los patronos y a los obreros, a los trabajadores y a los empresarios. Y esto sí que quisiera que quedase bien grabado en la mente de todos; es hora ya de que no nos prestemos al equívoco de que se presente a los partidos obreros como partidos antipatronales o se presente a los grupos patronales como contrarios, como adversarios, en la lucha con los obreros. Los obreros, los empresarios, los técnicos, los organizadores, forman la trama total de la producción, y hay un sistema capitalista que con el crédito caro, que con los privilegios abusivos de accionistas y obligacionistas, se lleva, sin trabajar, la mejor parte de la producción, y hunde y empobrece por igual a los patronos, a los empresarios, a los organizadores y a los obreros» (PRIMO DE RIVERA, J.A., 1970: 484)

7«Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, de toda actividad, de

toda independencia individual. ¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Os réferis acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que precede a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario» (MARX, Karl & ENGELS, Friedich, 1975: 51); «El trabajo es una función humana, como es un atributo humano la propiedad» (PRIMO DE RIVERA, J.A., 1940: 15)

8«Nuestra modesta economía está recargada con el sostenimiento de una masa parasitaria insoportable: banqueros que se enriquecen prestando a interés caro el dinero de los demás; propietarios de grandes fincas, que sin amor ni esfuerzo, cobran rentas enormes por alquilarlas; consejeros de grandes compañías diez veces mejor retribuidos que quienes con su esfuerzo las sacan adelante; portadores de acciones liberadas a quienes las más de las veces se retribuye a perpetuidad por servicios de intriga; usureros, agiotistas y correveidiles. Para que esta gruesa capa de ociosos se sostenga, sin añadir el más pequeño fruto al esfuerzo de los otros, empresarios, industriales, comerciantes, labradores, pescadores, intelectuales, artesanos y obreros, agotados en un trabajo sin ilusión, tienen que sustraer raspaduras a sus parvos medios de existencia. Así, el nivel de vida de todas las clases productoras españolas, de la clase media y de las clases populares, es desconsoladoramente bajo; para España es un problema el exceso de sus propios productos, porque el pueblo español, esquilmado, apenas consume» ("Ante las elecciones". ***Arriba***, nº 28. 16-01-1936.)

9 GARRIDO, Jorge. (2005).

10 PRIMO DE RIVERA, José Antonio. (1970).

11 Ley Peruana de Propiedad Social.

¿ES SOCIAL LA ECONOMÍA SOCIAL DE MERCADO EN EL PERÚ?

(*Febrero 2018*)

La Economía Social de Mercado (en adelante ESM), es el régimen económico que desde la Constitución de 1993, rige nuestra vida económica. Este sistema derivado principalmente de los planteamientos de Alfred Müller–Armack (1901-1978) en su obra «Dirección económica y economía de mercado» (*Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*), tenía como objetivo vislumbrar una alternativa a la Alemania de posguerra, que significará la síntesis entre libertad económica y justicia social, salvando los elementos de la tradición económica clásica con una fuerte presencia de la importancia de la dignidad de la persona humana.

La ESM, nacía así, «como una alternativa liberal frente a la economía planificada y como una alternativa social a la economía de mercado al estilo clásico»[1]. En sí la ESM es una forma de Economía Mixta en todo su sentido. Variantes similares son la Economía de Mercado Socialista (aplicada en China y Vietnam), en el sentido de que se intentan salvar elementos de un modelo económico principal, es decir, de su forma clásica, para complementarlo con elementos no considerados en la teoría primigenia, en aras de crear un híbrido que mejor responda al contexto local.

Dos son los principios sociopolíticos clave de la ESM, la libertad económica y la justicia social. La primera

entendida como la liberación de la iniciativa individual, el espíritu de empresa y las innovaciones[2] y la segunda entendida en su acepción económica, como igualdad de oportunidades, es decir, la viabilización de un contexto que posibilite un acceso mínimo al bienestar económico.

Otra de las bases de la ESM, es que «en el campo de la producción la justicia social tiene otro cometido, por el que se vincula a bienes superiores a los de índole meramente económico»[3]. Siendo así que, la justicia social, además de garantizar la justa distribución de la riqueza, garantizará, también, la justa distribución de bienes culturales, es decir, que todos podamos obtener unas condiciones mínimas de acceso a la educación, las ciencias y las artes, en tanto que «dentro del mismo campo liberal se fue descartando la aceptación del laissez-faire y del motivo del interés propio como factores excluyentes. Muchos liberales asumieron que la promoción de la libertad a las masas necesitaba un acceso mínimo a alimentación, vivienda, educación y seguridad. De este modo se fueron aceptando de forma cualificada más funciones para el Estado»[4].

Dicho esto, y de una revisión rápida de los fundamentos más elementales de la ESM, podemos concluir que, *nuestra ESM, no es en ninguno de sus aspectos Social, no se ha llegado a una síntesis entre libertad económica y justicia social.* La balanza está concentrada en la libertad económica, ya que habiendo crecimiento económico (2.6% en el 2017 y 3.5% proyectado

para el 2018, CCL) no hay una justa distribución de la riqueza, o lo que es lo mismo, habiendo recursos disponibles del auge económico, los servicios del Estado son paupérrimos (salud, educación, seguridad, servicios públicos e infraestructura), y no se otorgan beneficios tangibles a los privados que contribuyan al crecimiento, con una asfixiante tributación. Asimismo, falta el correlato de la distribución de los bienes culturales sin los cuales no se puede asegurar una igualdad de oportunidades, por lo que el acceso a una buena educación, sigue estando al alcance de unos pocos.

NOTAS

[1]RESICO F, Marcelo. (2010). «Introducción a la Economía Social de Mercado». Edición Latinoamericana. Konrad Adenauer Stiftung.

[2]Ibid.

[3]MILLAN PUELLES, Antonio. (1962). «Persona humana y Justicia social». Segunda edición. España: EDICIONES RIALP, S.A.

[4]RESICO F, Marcelo. (2010).

EJECUCIÓN DE GASTO PÚBLICO E INCAPACIDAD A NIVEL CENTRAL, REGIONAL Y LOCAL: BALANCE 2017-2018

(*Agosto 2018*)

Se precisa abordar brevemente algunos conceptos como Presupuesto Público, Gasto Público e Inversión Pública con el objetivo de una cabal comprensión del tema a exponer.

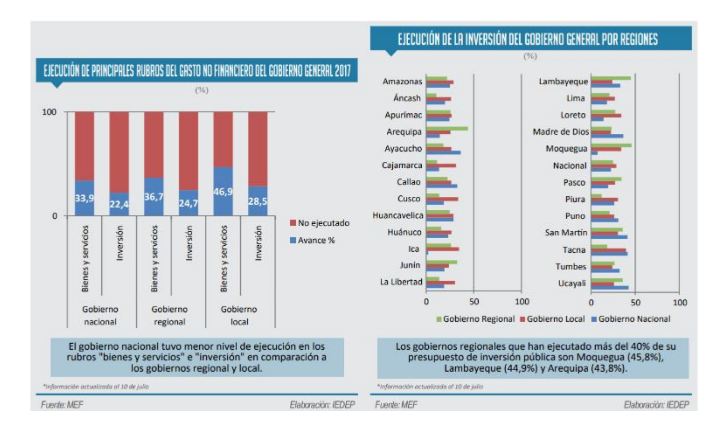
El Estado en aras de beneficiar a la población a través de la prestación de diversos servicios cuenta con un presupuesto. El presupuesto público se define así como el principal medio y/o instrumento de gestión que tiene el Estado para la satisfacción de necesidades de carácter público y de beneficio social.

Este presupuesto se ejecuta mediante el gasto público, entendiendo a este último como el conjunto de erogaciones que por concepto de gasto corriente, gasto de capital y servicio de deuda, realizan las Entidades con cargo a los créditos presupuestarios aprobados en los presupuestos respectivos.

Por su parte, la inversión pública, es tan solo un parte del gasto público, correspondiente a los gastos de capital que tiene el Estado, siendo que la relación conceptual entre inversión y gasto público es de género a especie. La inversión pública es una especie de gasto público que a diferencia de los gastos corrientes (gastos de personal y de funcionamiento), se refiere a los gastos que aportan un beneficio social y que no atañen al mantenimiento de la burocracia per se,

sino que es la parte que está destinada a adquirir nuevos bienes de infraestructura pública (obras, servicios, desarrollo de proyectos productivos, incentivo en la creación y desarrollo de empresas, promoción de las actividades comerciales, generación de empleo, protección de derechos fundamentales, y mejoramiento de la calidad de vida en general).

Vistas las categorías de Presupuesto, Gasto e Inversión Pública, se tiene que en los primeros 7 meses del 2017 el Gobierno Central solo había ejecutado el 22.4% de su presupuesto asignado, mientras que en lo que atañe a Gobiernos Regionales y Locales y si bien se tienen cifras más alentadoras en tanto que estos alcanzaron cifras superiores a 24,7% y 28,5%, respectivamente. También se tuvo que existen 14 regiones que han ejecutado menos del 25% de su presupuesto, haciendo énfasis en casos extremos como Cajamarca y Ancash que apenas llegaron a 11.5% y 10.7% respectivamente[1] (CCL, 2017). Siendo así que no sorprende el hecho que en varias regiones del país se tengan serias deficiencias en servicios públicos u obras cuyo único objetivo es la sustentación del gasto pero sin objetivo ni beneficio social alguno (Lima: estatuas de Guerrero y Gareca en el distrito de San Miguel; Arequipa: Se construyó un monumento a la muela en honor a la salud bucal; Chivay: Monumento a la ojota; Huayre, Junín: Monumento a la súper maca, etc).



Si bien en lo que fue el 2018 y en lo que atañe a ejecución de gasto público las cifras muestran un avance progresivo (Gobierno Central: 11.8%, Gobiernos Regionales: 7.3%, Gobiernos Locales: 29.7%, MEF, 02.07.2018[2]), se refrenda la necesidad del planeamiento y la prospectiva estratégica para evitar: inejecución del gasto público menor al 25%, obras sin utilidad social y aumento del gasto por periodos pre-electorales solo con fines proselitistas. Esto último se torna en fenómeno recurrente de los gobiernos regionales y locales, que son los que tienden a gastar más a efectos de obtener mayor apoyo político durante el periodo de campaña y no por una real respuesta que derive de un planeamiento estratégico en materia de políticas gubernamentales sino a un mero afán de proselitismo partidario.

NOTAS

[1]CAMARA DE COMERCIO DE LIMA. (2017). "Gobiernos Regionales y Locales Reportaron Mayor Eficacia en el Gasto Publico". En: Informe Económico. Instituto de Economía y Desarrollo Empresarial.

[2]MINISTERIO DE ECONOMÍA Y FINANZAS, Nota de Prensa de fecha 02.07.2018.

B I B L I O G R A F Í A

ALBI, Emilio; CONTRERAS, Carlos; GONZALEZ PÁRAMO, José. (1992). "Teoría de la Hacienda Pública". Editorial Ariel.

ALBI, Emilio; CONTRERAS, Carlos; GONZALEZ PÁRAMO, José. (1997). "Gestión Pública. Fundamentos. Técnicas y Casos". Editorial Ariel.

LAGARES CALVO, Manuel. (1995). "Manual de Hacienda Pública". Instituto de Estudios Fiscales. Escuela de Hacienda Pública – Ministerio de Economía y Hacienda.

PABLOS ESCOBAR, Laura de, VALIÑO CASTRO, Aurelia. (2000). "Economía del Gasto Público: Control y Evaluación". Editorial Civitas.

STIGLITZ, Joseph. (1988). "La Economía del Sector Público". Editor Antoni Bosch.

TAMAMES, Ramón, GALLEGOS, Santiago. (2000). "Diccionario de Economía y Finanzas". Alianza.

STAFF DE PROFESIONALES. (2015). "Incapacidad de las entidades del gobierno para ejecutar el gasto público". En: Actualidad gubernamental. No. 81 – Julio. Informe Especial.

HERNANDEZ MOTA, Jose Luis. (2009). "La composición del gasto público y el crecimiento económico". Análisis económico. No. 55, Vol. XXIV.

BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO. (2012). "La Realidad Fiscal: gasto público, estructura, estabilidad y procesos de decisión". INDES.

ASTIGARRAGA, E. (2016)."Prospectiva Estratégica: orígenes, conceptos clave e introducción a su práctica".ICAP-Revista Centroamericana de Administración Pública (71): 13-29.

BAVIA CANALS, Francisco. (2007). "Administración local y gasto público: el gasto público en la Diputación Provincial de Alicante (1940-1979). Tesis Doctoral. Universidad de Alicante.

VALOR-TRABAJO, UTILIDAD MARGINAL Y CUARTA TEORÍA ECONÓMICA

(*Septiembre 2018*)

Un prolegómeno necesario, imperativo y sucedáneo a nuestras investigaciones en torno a una nueva crítica a la economía política desde un enfoque crisolista, y en aras de contribuir a la construcción de una Cuarta Teoría Económica en el sentido brindado por el filósofo ruso Alexander Dugin en su conferencia denominada «Capitalismo y sus Alternativas en el siglo XXI: la Cuarta Teoría Económica», realizada en Chisinau, Moldavia, del 15 al 16 de diciembre de 2017.

En torno a la economía política, que es el marco teórico principal del cual partiremos, podemos decir que, dicha está configurada por la estrecha relación entre economía y política, bajo un acercamiento muy superficial, ya que la economía política moderna, entendida como el estudio de las relaciones de producción, si bien tiene su inicio oficial semántico con Antoine de Montchrestien en 1615, peca de ser reaccionaria a la fisiocracia, ya que mientras esta sostenía que la fuente de riqueza se hallaba en la tierra, la economía política de corte smithsoniano (en clara alusión a las consideraciones de Adam Smith), venía a representar un quiebre con la visión telúrica, para pasar a un visión vinculada al trabajo como una de las categorías principales de todo fenómeno económico. Efectuamos esta distinción en tanto que podemos identificar temas relativos a la economía política mucho

antes de Quesnay, Smith, Malthus o David Ricardo, en referencia clara a «La República» de Platón, a los tratados «Económica» y «Política» de Aristóteles, o hasta los mismos libros «De Officiis» de Cicerón.

Como se sabe, bajo una breve historiografía del pensamiento económico, la primera doctrina económica que surge sería el mercantilismo, bajo la egida de pensadores como Mun, Malynes, Davenant, Colbert y Petty. Para el «mercantilismo» la principal fuente de riqueza era el oro y la plata; a esta doctrina le seguiría la «fisiocracia», aquí resaltamos a Quesnay y Turgot, que sostenían que la principal fuente de riqueza residía en la tierra, y por ende le darían mayor relevancia a la agricultura. Luego vendrían los precursores de la escuela clásica, en alusión a Sir Dudley North, Richard Cantillon y David Hume, ellos sostenían que todos los recursos económicos (tierra, trabajo, capital y capacidad empresarial), así como las diversas actividades económicas (agricultura, comercio, producción y el comercio internacional), contribuían a la riqueza de una nación.

Es la tradición de corte smithsoniano la que plantea la teoría del valor-trabajo (reelaboración de los planteamientos del mercantilista Sir William Petty) que sería profundizada por David Ricardo y luego por Carlos Marx.

Para Smith el trabajo es la medida real del valor de cambio de todos los bienes, David Ricardo precisaría a ello que los bienes adquieren valor de cambio si tienen un valor de uso, y que

el valor de los bienes reproducibles mediante el trabajo se limita a la cantidad de trabajo que se requiere para obtenerlos o también por su escasez. Sobre estas consideraciones trabajaría Marx la Teoría del Valor-Trabajo desde su particular óptica.

Para Marx, siguiendo la tradición ricardiana, el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción[1] (Libro I,7); el trabajo (humano) es para Marx la única fuente de valor así como el denominador común de valoración de los bienes. A ello le sigue que para la producción de mercancías es necesario contar con medios para producirlas, es decir, medios de producción que constan de materias primas e instrumentos de trabajo y/o maquinarias. A ello se le suma la fuerza de trabajo, que consta como una mercancía más, cuyo valor está determinado por los medios necesarios para asegurar la subsistencia del trabajador[2] (Libro I, 24).

A la Teoría del Valor-Trabajo de Marx, le ha seguido una dura crítica por parte de la Escuela Austriaca en el sentido «que el valor de las cosas surge del trabajo en ellas contenido –estaba errada al no considerar el carácter subjetivo de toda valoración»[3]. Precisamente esta es la idea fuerza de la Teoría del Valor-Subjetivo y de la Utilidad Marginal. Para esta teoría, el valor de un bien está determinado únicamente por dos factores, la utilidad y la escasez o lo que es lo mismo, el valor de un bien depende del sujeto y aun del mismo sujeto en diversas circunstancias[4]. Es decir, aun si el tiempo de trabajo socialmente

necesario para la producción de una Coca Cola equivale a 1, si dicha es ofrecida en un desierto se multiplicará en 10, 20 o 30 veces su valor por su escasez. Estas jocosidades, de insolencia idealista para los marxistas, determinaron una contra-crítica de la mano de Hyndman, Bujarin y Hilferding, que consideran que la Teoría del Valor Subjetivo y de la Utilidad Marginal gusta mucho de ejemplos abstractos y psicologistas para refrendar sus consideraciones y de que «el error de los austriacos consiste en ignorar precisamente los fenómenos sociales que están estudiando»[5] (I:1).

Desde nuestra particular arista, consideramos que, tanto la Teoría del Valor-Trabajo como la Teoría del Valor-Subjetivo, son dos realidades que encierran dos hechos observables en la realidad empírica de la economía, el valor objetivo y el subjetivo de los bienes, y que ambas deben ser materia de análisis para una nueva crítica a la economía política, en aras de un esfuerzo dialéctico, que prevé una síntesis más que necesaria ante la comprobación empírica de dichas teorías en nuestro día a día, para sentar las bases de una teoría del valor contemporánea, posiblemente, y nos atrevemos a lanzar un nombre, la *Teoría del Valor-Integral. Ya que la valoración de los bienes y de los servicios, no siempre sigue parámetros subjetivos, así como no siempre el parámetro objetivo se antepone al subjetivo.*

NOTAS

[1]MARX, Carlos. (1973). «El Capital: crítica de la economía política». Libro primero, el desarrollo de la producción capitalista. Editorial Cartago.

[2]Ibid.

[3]ZANOTTI J, Gabriel. (2012). «Introducción a la Escuela Austriaca de Economía». Biblioteca Austriaca. Unión Editorial.

[4]Ibid.

[5]BUJARIN IVANOVICH, Nicolas. (1927). «La economía política del rentista (crítica de la economía marginalista)».

B I B L I O G R A F Í A

OVIEDO, Benigno. (1979). «Valor/Precio y Plusvalor/Ganancia en Marx». En: El Basilisco, Revista de Materialismo Filosófico. Numero 8, julio-diciembre.

BRUE L., Stanley, GRANT R. Randy. (2015). «Historia del Pensamiento Económico» CENGAGE Learning. 8va edición.

GONZÁLEZ, Zeferino. (2007). «La economía política y el cristianismo». Editorial LINKGUA.

¿ES SOCIAL LA JUSTICIA?

(*Noviembre 2018*)

¿Qué es la Justicia? ¿Puede ser uno justo o injusto consigo mismo? ¿Es la justicia un ideal exclusivamente individual? ¿Es social la justicia? ¿Podemos hablar de justicia social? Para dar cabal respuesta a todas estas interrogantes debemos comenzar por definir la categoría de Justicia.

Por Justicia tomaremos la definición brindada por el Sócrates platónico, en el libro primero de La República, como «dar a cada quien lo suyo en tanto le sea provechoso», lo que en términos modernos podría leerse como «la igualdad entre lo que realmente se le hace a un hombre y lo que, por virtud de los derechos que posee, se le debe hacer»[1], es decir que, por justicia, entendemos el respeto de un derecho ajeno y por injusticia lo contrario. Como se puede denotar, la justicia como tal, hasta en su conceptualización mínima, implica la convivencia, la interacción, «en ese sentido, una persona enteramente aislada, sin relación con ninguna otra persona, no podría ser justa, ni tampoco injusta»[2], tal vez en un sentido metafórico pero no en un sentido estricto, refrendando al autor citado, cuyos lineamientos profundizaremos en lo que va de la presente.

Pero si la justicia, de acuerdo a lo visto, en su esenciología es ya de por si social ¿no sería una tautología llamar a la justicia, social precisamente? Consideramos que no, en tanto hay una dicotomía que conforma la categoría genérica de justicia que denotará una dinámica

entre lo individual y lo social. La arista individual de la justicia no deberá confundirse como equivalente de la metáfora «justo consigo mismo» (ya que como hemos visto este apotegma es de uso vulgar e inexacto), sino a aquella que siempre guarda relación con la génesis intersubjetiva.

La justicia tiene dos aristas, una 1.individual y otra 2.general, plasmada en 1.1. el respeto por el derecho que tienen las personas individuales a la realización de un fin particular; y 2.2.el respeto por el derecho que todos, como colectivo, tenemos a un fin en común o bien común, respectivamente. Esta última arista es la que corresponde a lo que conocemos como justicia social. Pero en general, y como fluye de la categoría misma, el ideal de justicia descansa sobre el de armonía social.

La diferencia entre las dos aristas de la justicia reside en que, mientras «lo que en los actos de la justicia particular se respeta son los derechos particulares a los bienes particulares, en los actos de la justicia general lo que se respeta es el derecho común de todos al bien común»[3]. Por bien particular y bien común, entendemos a una situación o cosa que es provechosa para una persona o para un conjunto de ellas, respectivamente.

Cabe precisar cuál es la naturaleza de la justicia social, y ello solo se podrá efectuar a partir de su distinción con la justicia particular, esta última tiene dos sub-aristas a saber, la justicia conmutativa y la justicia distributiva.

La justicia conmutativa, es aquella justicia presente en las relaciones intersubjetivas referentes al intercambio o permutación de algo, p.e, en las relaciones de compra-venta. Este tipo de justicia nos obliga a corresponder en función a lo que se ha recibido y como tal solo se activa cuando se acepta el intercambio, de lo contrario, no obliga a nada.

Por su parte, la justicia distributiva es la «distribución de iguales beneficios a hombres de igual mérito»[4], o lo que es lo mismo, es aquella justicia presente en las relaciones intersubjetivas de reparto, p.e., relaciones empresariales y de gestión. Este tipo de justicia nos obliga a guardar la proporción de los beneficios de acuerdo a los méritos y como tal solo se activa cuando se realiza un reparto, de lo contrario, no obliga a nada.

De lo expuesto, si no se ha aceptado el intercambio o si no se ha efectuado una distribución, ello no afecta en nada estas aristas de la justicia particular por más injusto que pueda resultarnos (irónicamente) en casos en donde sea imperativa la necesidad de intercambiar (compra de forraje para ganado en zonas alto-andinas en estado de emergencia por el friaje) y de distribuir (canon minero y regalías destinado a investigación y desarrollo, vivienda y educación), es por ello que, y en cambio, la justicia social es la que sí obliga al intercambio y a la distribución, si con ello hay una maximización de los beneficios a nivel general.

Cabe precisar que equívocamente se ha tendido a reducir a la justicia social como justa distribución de la riqueza, sin embargo, esto último solo es una arista, constituyendo otra que le da real plenitud, la de justa distribución de bienes culturales.

NOTAS

[1]MILLAN PUELLES, Antonio. (1973). «Persona Humana y Justicia Social». Editorial RIALP.

[2]Ibid.

[3]Ibid.

[4]HOBBES, Thomas. (1651). «Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil». Fondo Editorial de Cultura Económica.

LA IDEA DE PROPIEDAD PRIVADA EN JOSE ANTONIO PRIMO DE RIVERA

(*Noviembre 2018*)

Muchos teóricos han tratado el tema de la propiedad privada, y casi siempre se han divido en dos posturas principalmente, en defensa de esta o en favor de su abolición. En el primer grupo se encuentran liberales y conservadores quienes la abordan desde una visión **idealista (subjetiva)**, como un derecho de carácter absoluto e irrenunciable[1]. Sin embargo, esta visión liberal históricamente generó muchos problemas, en tanto era también previsible que, con la creación del dinero, se generaría la acumulación ilimitada de propiedad privada[2] (II:36) sin que obre trabajo de por medio, génesis de las desigualdades que determinó el surgimiento del socialismo como principal antítesis.

Para el socialismo marxista, de visión **materialista (dialéctica)**, la propiedad privada en si es una institución moderna de la burguesía que merece ser abolida en tanto «expresión última y la más acabada de ese régimen de producción y apropiación de lo producido que reposa sobre el antagonismo de dos clases, sobre la explotación de unos hombres por otros»[3].

Por su parte el socialismo libertario o anarquismo, hacía lo propio declarando abiertamente y sin tapujos que la propiedad era

en esencia un robo y que en si no era otra cosa que el derecho de *aubana* o *albinaje* que el propietario se atribuye sobre una cosa, entendido a este último como una especie de tributo inherente a la propiedad que puede manifestarse en forma de arriendo, alquiler, renta, interés[4].

Por otro lado, tenemos al fascismo, que también tuvo en sus consideraciones a la propiedad desde el **idealismo (objetivo) actualista**, negando la visión que tenían tanto el liberalismo como el socialismo de esta, pero al final de cuentas defendiéndola de igual forma: «Nada de socialismo, porque el Régimen respeta y hace respetar la propiedad privada (…) pero tampoco nada de liberalismo indiferente»[5].

En torno a estas profundizaciones se aunó una cuarta corriente de pensamiento que lejos de una visión de estricta defensa o abolición, abogó por un enfoque **crítico-realista**, en ello, el sindicalismo nacional, que equívocamente se tiende a reducirlo a una forma de fascismo, nada más alejado de la realidad como veremos, y que se deriva del pensamiento del abogado y político español, José Antonio Primo de Rivera (1903-1936).

La historia fue injusta con la figura de José Antonio, fundador de la Falange Española de las JONS; por los hechos que le sucedieron a su muerte, reduciendo su pensamiento a un simple capítulo del fascismo y el derechismo. Sin embargo, y de la revisión de sus obras completas,

se tiene que aun en pleno auge de los fascismos, no dudó en marcar distancia, y establecer las diferencias consustanciales entre su propuesta nacional y sindical, y lo que en una visión muy adelantada a su época significaba el rechazar tanto posturas de izquierdas como de derechas: «la derecha es la aspiración a mantener una organización económica, aunque sea injusta, y la izquierda es, en el fondo, el deseo de subvertir una organización económica, aunque al subvertirla se arrastren muchas cosas buenas»[6] (Primo de Rivera, 1933:163); e inclusive al mismo fascismo que se enarbolaba en aquel entonces como una tercera posición entre el liberalismo y el marxismo: «En el mundo prevalece el fascismo, y esto… más nos perjudica que nos favorece, porque el fascismo tiene una serie de accidentes (...) que no queremos para nada asumir»[7] (Primo de Rivera, 1934:301).

La idea sobre propiedad que tenía José Antonio, rescataba muchos aspectos del criticismo inicial elaborado por Marx, pero era más afín con la crítica soreliana del sindicalismo revolucionario: «Por eso tuvo que nacer, y fue justo su nacimiento (nosotros no recatamos ninguna verdad), el socialismo. Los obreros tuvieron que defenderse contra aquel sistema, que sólo les daba promesas de derechos, pero no se cuidaba de proporcionarles una vida justa»[8] (Primo de Rivera, 1970:457). A ello le siguió una crítica tanto al liberalismo, al marxismo como al

mismo fascismo y por ende de sus concepciones de propiedad.

Las ideas principales de José Antonio a este respecto podrían resumirse en la propiedad como proyección y la diferencia entre propiedad privada y capitalismo (o propiedad capitalista).

Para José Antonio, la propiedad se configura como una proyección directa del hombre sobre sus cosas, es decir, como un atributo elemental humano, hasta aquí no hay diferencia con la visión defensiva, sin embargo, continúa, el capitalismo ha ido sustituyendo esta propiedad del hombre por la propiedad del capital, como instrumento técnico de dominación económica, en este último sentido se aproxima a la visión socialista y se diferencia de la fascista. Para finalmente darle su sentido propio, que se aleja de las anteriores: «Cuando se habla del capitalismo no se hace alusión a la propiedad privada; estas dos cosas no sólo son distintas, sino que casi se podría decir que son contrapuestas. Precisamente uno de los efectos del capitalismo fue el aniquilar casi por entero la propiedad privada en sus formas tradicionales»[9] (Primo de Rivera, 1970:657). Por formas tradicionales de la propiedad José Antonio entiende a la mencionada relación directa del hombre con sus cosas (propiedad artesana, del pequeño productor, del pequeño comerciante) y que a medida que el capitalismo se va perfeccionando, se hace más impersonal y termina en abstracción, génesis de todos los

problemas relacionados al capitalismo (la aglomeración ilimitada del capital, la proletarización y la desocupación).

Por estas razones para José Antonio, la propiedad privada, nada tiene que ver con la propiedad capitalista: «El trabajo es una función humana, cómo es un atributo humano la propiedad. Pero la propiedad no es el capital: el capital es un instrumento económico, y como instrumento, debe ponerse al servicio de la totalidad económica, no del bienestar personal de nadie»[10] (Primo de Rivera, 1970:754). Por lo expuesto la propiedad capitalista es exactamente lo contrario a la propiedad privada, en tanto usa el capital no como un instrumento al servicio de la producción, sino como un instrumento técnico de dominación económica que alcanza la categoría de factor fundamental de la producción, y con unos supuestos derechos propios que le elevan incluso por encima del trabajo[11] (Garrido, 2005:3).

NOTAS

[1]VÁRNAGY, Tomás. (2000).«El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo». En: La Filosofía Política moderna de Hobbes a Marx. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

[2]LOCKE, John. (1991). «Dos ensayos sobre el gobierno civil». Editorial Espasa.

[3]MARX, Karl & ENGELS, Friedich. (1975). «Manifiesto del Partido Comunista». Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín. República Popular China.

[4]PROUDHON, Pierre-Joseph. (1975). «¿Que es la Propiedad?». Ediciones Orbis.

[5]MUSSOLINI, Benito. (1934). «Scritti e Discorsi di Benito Mussolini, Edizione Definitiva». Ulrico Hoepli Editore, Milano.

[6]PRIMO DE RIVERA, José Antonio. (1970). «Obras Completas». Edición Cronológica, Recopilación de Agustin del Rio Cisneros. Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento.

[7]Ibid.

[8]Ibid.

[9]Ibid.

[10]Ibid.

[11]GARRIDO, Jorge. (2005). «El Nacionalsindicalismo como alternativa al capitalismo».Texto de la conferencia pronunciada por Jorge Garrido San Román el 7 de mayo en la sede de Falange Española de las JONS de Valladolid.

DE LA SOCIEDAD DE CLASES A LA SOCIEDAD SALARIAL

(*Febrero 2019*)

Este capítulo en particular es con motivo de algunas interrogantes efectuadas desde el marxismo clásico al crisolismo, en torno al papel de la clase obrera en la contemporaneidad. Las preguntas en particular fueron: **1. ¿De qué manera influirá la automatización en el futuro de los trabajadores? 2. ¿Será que los obreros ya no constituirán una fuerza política importante? 3. ¿Será la pequeña burguesía la más importante?** Su absolución derivó en un breve análisis que creemos conveniente reproducir en tanto atañe a nuestra esfera de investigaciones político-sociales.

Se consideró fundamental, para dar respuesta a estas interrogantes, el estudio de dos obras en particular, «La metamorfosis de la cuestión social»[1] de Castel (1997), y «Las transformaciones en el mundo del trabajo»[2] de Novick (2000). Ya que tenemos dos etapas diferentes para nuestro análisis.

La automatización entendida como la aplicación de la maquinaria en la industria, en la época de la revolución industrial, significó en su tiempo, una afrenta directa que ponía en peligro la misma condición de clase de los obreros y los tornaba en técnicos u operarios, con la subsecuente disminución de la mano de obra necesaria para la producción que devenía en despidos masivos, y que trajó como consecuencia

varias revueltas históricas, movimientos de obreros destinados a destruir máquinas como en España e Inglaterra allá por 1850. Esta situación ya había sido advertida por Marx en sus escritos filosóficos de 1848. En tanto implicaba el reemplazo de la fuerza de trabajo humana, por el impulso mecánico automatizado de la producción. Aquí el análisis hasta el término de la segunda guerra mundial.

Luego del término de la segunda guerra mundial, tenemos la transformación de la cuestión social y el mundo del trabajo, ya no estamos en la sociedad de clases, sino en la sociedad salarial, en donde la lucha ya no es de clases (asalariado vs no-asalariado; propietario capitalista -burgués-, asalariado digno -pequeñoburgués- vs asalariado sin dignidad -proletario-), sino por los puestos de trabajo y las categorías del trabajo, por otro lado, la evolución de la organización científica del trabajo en la empresa cambia y evoluciona, cuyos inicios los tenemos con el Taylorismo, pasando por el Fordismo, que deviene en Taylorismo-Fordismo y finalmente en Toyotismo. Entre estos dos últimos hay una diferencia consustancial y neurálgica. Mientras en el primero el trabajador se convierte en una extensión viva y fundamental de la máquina, en el segundo el trabajador se convierte en amo de la máquina, otorgándole mejores condiciones para prestar sus labores. Bajo este marco, las respuestas a las interrogantes formuladas en un inicio serian como siguen:

1. En torno a la primera pregunta: Como hemos visto, el rechazo a la automatización tiene

sus matices en la historia del movimiento obrero, pasando en sus inicios por una confrontación a muerte, a una coexistencia pacífica. ¿Qué pasará después de ello?, no podemos leer el futuro. Pero una total prescindencia del elemento humano en la producción, no podría darse sin un cambio de la categorización del trabajo en la sociedad salarial con una reacción social de por medio.

2. En torno a la segunda pregunta: Bajo la transformación mencionada, el obrero, entendido como asalariado sin dignidad en categorías del marxismo clásico y de la revolución industrial, ya perdió relevancia política, en tanto ya dejó atrás su naturaleza de *homo faber*, el que está en contacto directo con la producción, el que modifica con sus manos la naturaleza. Ahora se ha integrado, superado y visto rodeado de actividades salariales en diversificación creciente.

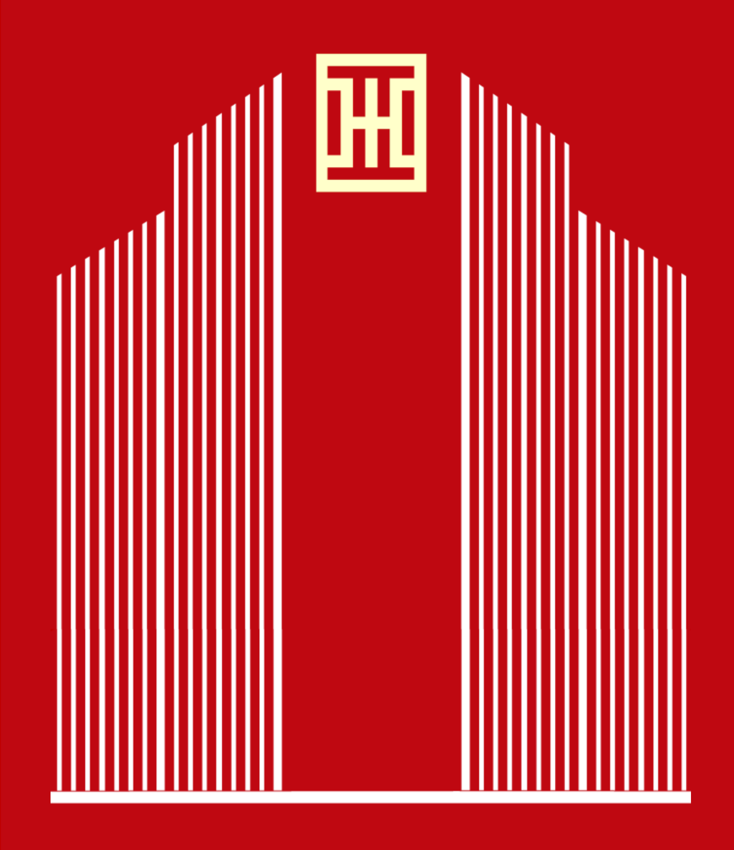
3. En torno a la tercer y última pregunta: Si por pequeña burguesía entendemos pequeños propietarios, obreros asalariados que con ahorro acumulan capital para tentar una pequeña propiedad, un auto, un pequeño departamento, etc, pues si, la pequeña burguesía, contextualizando el término al nuevo escenario, es el nuevo proletariado (trabajadores de empresas públicas y privadas, construcción civil, técnicos, profesionales, pequeños negociantes, campesinos con pequeñas y medianas parcelas, etc).

NOTAS

[1]CASTEL, Robert. (1997). «La metamorfosis de la cuestión social». Trad. de Jorge Paitigorski, Paidós, Barcelona.

[2]NOVICK, Martha. (2000).«Las transformaciones en el mundo del trabajo». En: De la Garza Toledo, Enrique (coordinador). Tratado latinoamericano de sociología del trabajo. Fondo de Cultura Económica. Mexico D.F.

INDICE



AMA SUA ♦ AMA LLULLA ♦ AMA QUELLA

NO SEAS LADRÓN — NO SEAS MENTIROSO — NO SEAS OCIOSO